

مجموعة مؤلفين

المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المسألة الطائفية وصناعة الأقليات
في الوطن العربي

مكتبة الحبر الإلكتروني
مكتبة العرب الحصرية

أحمد الإسماعيلي

أحمد بيضون

أحمد سعد العوفي

أحمد صنوبر

أشرف عثمان محمد الحسن

أكرم كشي

إميل بدارين

جلال حسن مصطفى

حسن عبيد

حمّادي ذويب

حيدر سعيد

زين الدين خرشي

سامية إدريس

طارق متري

عبد الله حنّا

عبد الملك الزوم
عبد الوهاب الأفندي
عزام أمين
فالح عبد الجبار
فدوى نصيرات
لورا جرجيس
محمد حمشي
محمد سعدي
مروة البدري
معتز الخطيب
نوري إدريس
وجيه كوثراني
ياسر درويش جزائرلي
إعداد وتنسيق
محمد جمال باروت

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي/ أحمد الإسماعيلي ... [وآخ.]؛
إعداد وتنسيق محمد جمال باروت.

944 ص. :ايض.، خرائط ؛ 24 سم.

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية.

ISBN 978 - 614 - 445 - 141 - 0

1. الأقليات - البلدان العربية - ندوات ومؤتمرات. 2. الأقليات الدينية - البلدان العربية - ندوات ومؤتمرات. 3. البلدان العربية - تاريخ - ندوات ومؤتمرات. 4. الصراع الطائفي - البلدان العربية - ندوات ومؤتمرات. أ. الإسماعيلي، أحمد. ب. باروت، محمد جمال. ج. المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير (3 : 2014 : الأردن).

305.09174927

العنوان بالإنكليزية

The Sectarian Question and the Manufacturing
of Minorities in the Arab World

by Multiple Authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطــر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 1991837 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني:
beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني:
www.dohainstitute.org
© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، أيار/ مايو 2017

المحتويات

عزام أمين

قائمة الأشكال والخرائط

الأشكال

الخريطة

المساهمون

أحمد الإسماعيلي

باحث وكاتب عماني، متخصص بالدراسات الدينية: الإسلام السياسي، والدراسات الاجتماعية. حائز الماجستير في الدراسات الإسلامية من جامعة الزيتونة، والدكتوراه من كلية الدراسات التطبيقية العليا – السوربون.

أحمد بيضون

باحث لبناني في الاجتماع السياسي، عمل أستاذًا للعلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية. اشترك في مشروعات وهيئات علمية وثقافية كثيرة، أو كان مسؤولًا عنها. عمل أستاذًا زائرًا في جامعات فرنسية عدة؛ له عدد من الكتب والمؤلفات. صدر له حديثًا عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب **الربيع الفائت**.

أحمد سعد العوفي

باحث سعودي، وطالب دراسات عليا في مجال علم الاجتماع السياسي في الجامعة الأميركية في واشنطن ومعيد في قسم علم الاجتماع في جامعة الملك عبد العزيز في جدة. مهتم بقضايا الهوية وبناء الدولة الحديثة ودراسات الحركات الاجتماعية (الحركات الإسلامية). شارك في كتاب **الثابت والمتحول: الخليج بين الشقاق المجتمعي وترابط المال والسلطة**.

أحمد صنوبر

أستاذ علوم الحديث المساعد في جامعة 29 مايو، اسطنبول، تركيا. حاصل على شهادة الدكتوراه في علم الحديث من الجامعة الأردنيّة في عام 2009. له عدد من البحوث المنشورة، منها: «التشيّع في مدينة قم وأثره في فهم الواقع الروائيّ الإمامي» و«فوضى التكفير في بغداد وموقف الإمام الغزاليّ منها» وغيرها.

أشرف عثمان محمد الحسن

باحث سوداني. حائز دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية. أستاذ علم الاجتماع السياسي في جامعة القضارف في السودان. عمل مديرًا لمركز دراسات السلام والتنمية فيها، ورئيسًا لمركز تحليل النزاعات في جامعة أم درمان الإسلامية.

أكرم كشي

باحث سوري. حائز ماجستير في العلوم السياسية باختصاص الديمقراطيات المقارنة. يعمل مدرسًا في معهد العلوم السياسية في مدينة ليون. يعمل باحث GREMMO مشاركًا مع مجموعة الباحثين في الدراسات المتوسطية والشرق الأوسط ضمن برنامج خاص لدراسة الحوادث الجارية في سورية.

إميل بدارين

باحث فلسطيني متخصص بسياسات الشرق الأوسط والقضية الفلسطينية. يحمل شهادة الدكتوراه وثلاث درجات ماجستير في العلاقات الدولية، العلوم السياسية والتخطيط الحضري. تتركز اهتماماته البحثية على قضايا الشرق الأوسط، والقضية الفلسطينية والكولونيالية الاستيطانية والدراسات النقدية.

جلال حسن مصطفى

مرشح دكتوراه في قسم السياسة من جامعة نيوكاسل في المملكة المتحدة منذ 2011، في شأن «المؤسسات الفيدرالية في العراق ودورها في وجود عدم الاستقرار السياسي بعد 2003». حائز الماجستير (2008) من قسم السياسة في جامعة سوانزي في المملكة المتحدة.

حسن عبيد

باحث فلسطيني، مرشح دكتوراه في قسم العلوم السياسية في جامعة ديسبورغ - إيسن في ألمانيا. حاز الماجستير في العلوم الاجتماعية من جامعة بيرزيت. كتب في الحركات الإسلامية ودورها في التحول الديمقراطي، والحركات الاجتماعية.

حمّادي ذويب

باحث تونسي متخصص بقضايا الفكر الإسلامي والفكر الأصولي. حاز الدكتوراه في عام 2007 عن أطروحته «أصول الفقه وصلتها بالواقع التاريخي». أستاذ محاضر في قسم اللغة العربية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في صفاقس. من أعماله: **جدل الأصول والواقع**، و**مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق**.

حيدر سعيد

باحث وكاتب عراقي. حائز الدكتوراه في اللسانيات، من الجامعة المستنصرية في بغداد في عام 2001. يعمل باحثًا في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. عمل مستشارًا للمركز العراقي للدراسات الاستراتيجية، ومستشارًا للدراسات والأبحاث في مؤسسة المستقبل في عمّان (2010 - 2011).

زين الدين خرشي

باحث جزائري وأستاذ في علم الاجتماع في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة سطيف 2 - الجزائر. يتركز اهتمامه على سوسيولوجيا العمل، سوسيولوجيا الاقتصادات الريعية، سوسيولوجيا الحراك والتغير الاجتماعي.

سامية إدريس

باحثة جزائرية وأستاذة مساعدة في قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة عبد الرحمن ميرة - بجاية. مرشحة دكتوراه، في اختصاص الأدب الحديث بجامعة الجزائر عن «تمثيل الصراع الرمزي في الرواية الجزائرية المعاصرة استلهام الصحراء نموذجًا».

طارق متري

عضو مجلس إدارة المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. عُيّن بين عامي 2005 و2011 في أربع حكومات لبنانية متعاقبة؛ فكان وزيرًا للبيئة والتنمية الإدارية والثقافة والإعلام وتولى بالوكالة وزارة الخارجية. قبل ذلك، درّس في أكثر من جامعة لبنانية وأوروبية وأميركية.

عبد الله حنّا

باحث سوري. حائز دكتوراه فلسفة (في التاريخ من جامعة لايبزغ في عام 1965). له عدد من الكتب في التاريخ الإجتماعي والفكري لسورية وبلاد الشام أهمها **تاريخ الفلاحين** الذي مزج بين التاريخ المكتوب والتاريخ المروي. من مؤلفاته **المجتمعان الأهلي والمدني في الدولة السورية الحديثة**. صدر له عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات **المرشدية في محيطها العلوي وأجواؤها السياسية والاجتماعية** (1923 - 1946).

عبد الملك الزوم

حائز الدكتوراه من جامعة فرنسوا رابليه بالاشتراك مع المركز العالي لدراسة عصري النهضة وما بعدها في فرنسا. يعمل مدرسًا في قسم دراسات الشرق في جامعة باريس الثامنة (Paris 8) والمعهد العالي للغات وحضارات الشرق (INALCO)؛ تركزت بحوثه في أدب الاستشراق.

عبد الوهاب الأفندي

باحث سوداني متخصص بالفكر السياسي الإسلامي. أستاذ مشارك في العلوم السياسية في مركز دراسات الديمقراطية بجامعة «وستمنستر» في لندن. باحث زائر في مركز الدراسات الإسلامية في جامعة كامبردج. له عدد من المؤلفات باللغتين العربية والإنكليزية، منها: **الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة**.

عزام أمين

باحث سوري. أستاذ علم النفس الاجتماعي وما بين الثقافات، جامعة ليون الثانية في فرنسا. عضو في مخبر «فريق البحث في علم النفس الاجتماعي» التابع لجامعة ليون الثانية. عضو في المكتب العلمي للجمعية العالمية للبحث العلمي في ما بين الثقافات، جنيف، سويسرا.

فالح عبد الجبار

باحث عراقي. حائز الدكتوراه في علم الاجتماع السياسي. زميل زائر في معهد الدراسات السياسية وعلم الاجتماع في كلية بيركبك في جامعة لندن. تتركز اهتماماته البحثية على علم اجتماع الديانات وبناء الدول القومية، وعلى القبلية والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية الحداثية.

فدوى نصيرات

باحثة وأكاديمية أردنية. أستاذة مساعدة، في جامعة فيلادلفيا – الأردن. حائزة الدكتوراه من الجامعة الأردنية (2008). لها عدد من الإصدارات، منها: **المسيحيون العرب وفكرة القومية العربية في بلاد الشام ومصر من عام 1840 إلى 1918**، و**دور السلطان عبد الحميد في تسهيل السيطرة الصهيونية على فلسطين من عام 1876 إلى 1909**.

لورا جرجيس

باحثة مصرية متخصصة في المجال العربي. مجازة في الفلسفة، وحائزة دكتوراه في العلوم السياسية. تعمل على موضوعات الثورة والكاريزما ومسألة «الأقليات» في مصر ولبنان وسورية. عالجت في كتابها الأول **أقباط مصر** الأوضاع الطائفية والتحولات السياسية في مصر بين عامي 2005 و2012. أنهت كتابها الثاني عن الثورة المصرية في فترة الأعوام الثلاثة بعد 25 كانون الثاني/ يناير 2012.

محمد حمشي

باحث جزائري. أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية، جامعة أم البواقي، الجزائر، حائز الماجستير في العلاقات الدولية. مرشح دكتوراه عن موضوع «النقاش الخامس في حقل العلاقات الدولية: نحو إقحام نظرية التعقد داخل الحقل». تتركز اهتماماته البحثية على حقل نظريات العلاقات الدولية، والدراسات الأمنية (النقدية) ودراسات الحوكمة العالمية.

محمد سعدي

باحث مغربي. أستاذ العلوم السياسية وحقوق الإنسان في جامعة محمد الأول (المغرب). يهتم بالتكوين ودعم القدرات في مجال حقوق الإنسان. حائز الدكتوراه في الديناميات الجديدة للعلاقات الدولية. شارك في عدد من المؤتمرات العلمية الوطنية والدولية. من مؤلفاته: **مستقبل العلاقات الدولية: من صراع الحضارات**

إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام.

مروة البدري

باحثة مصريّة. حاصلة على درجة الدكتوراه في العلاقات الدوليّة في عام 2010. مدرسة في قسم العلوم السياسيّة، جامعة حلوان؛ تدرّجت في العمل الأكاديميّ من معيدة إلى مدرّس مساعد إلى مدرّس. لها عدد من البحوث المنشورة، منها بحث عن «اتّخاذ القرار في ظلّ ظروف المخاطرة».

معتز الخطيب

باحث سوري. أستاذ «المنهجية والأخلاق» في مركز التشريع الإسلامي والأخلاق في جامعة حمد بن خليفة – قطر. عمل أستاذًا زائرًا في جامعة قطر وفي جامعة بيروت الإسلامية، وباحثًا زائرًا في مركز الدراسات الشرقية، ثم في معهد الدراسات المتقدمة في برلين. من أعماله: **الغضب الإسلامي: تفكيك العنف.**

نوري إدريس

باحث جزائري في سوسيولوجيا المجتمعات المدنية والتحول الديمقراطي. أستاذ علم الاجتماع السياسي في جامعة سطيف 02 (الجزائر). تتركز دراساته على الانعكاسات السياسية للاقتصادت الريعية على الحقل السياسي والاجتماعي في البلدان العربية الريعية. مرشح دكتوراه عن شأن «الممارسات الريعية، الزبونية السياسية وإشكالية المجتمع المدني في الجزائر المعاصرة».

وجيه كوثراني

أستاذ وباحث لبناني. المدير العلمي في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تشمل بحوثه دراسات التاريخ الاجتماعي وعلم اجتماع السياسة ومنهجية البحث التاريخي. شغل منصب أستاذ في الجامعة اللبنانية. له عدد من المؤلفات والإصدارات. صدر له عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: **الفقيه والسلطان**، و**إشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية**، و**بلاد الشام في مطلع القرن العشرين**.

ياسر درويش جزائرلي

باحث وأكاديمي سوري. حائز الدكتوراه في الأدب الألماني والدراسات الانسانية من جامعة ستانفورد يعمل أستاذًا مساعدًا في جامعة Fitchburg State University. يدرّس العربية والفرنسية والإيطالية، إضافة إلى مادة عن العالم العربي في القرن العشرين. تخرج في جامعة ويسكانسن – ماديسون. حائز الدكتوراه في الأدب الألماني والدراسات الإنسانية من جامعة ستانفورد.

مقدمة

يمثل مؤتمر «التحول الديمقراطي» أحد أبرز المؤتمرات السنوية المحكّمة التي دأب المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات على عقدها منذ انطلاقة عمله التأسيسية في سياق سياساته البحثية «المؤتمرية» العامة، والتي غدت إحدى أبرز تقاليده. ويضع المركز عقد هذه المؤتمرات في إطار فهمه ضرورة تجديد البحث في العلوم الاجتماعية العربية، وربطها بقضايا المجتمعات العربية، وتطوير نوعية هذا البحث، من منطلق أن الهدف الأعلى للعلوم الاجتماعية هو الحرية. وفي إطار هذا الفهم يترجم المركز في مؤتمراته كافةً، ومنها مؤتمرات «التحول الديمقراطي» التزامه بالنهضة والتغيير الديمقراطي بالطرائق البحثية تلك الغاية. وتعكس هذه المؤتمرات حيوية الفكر العربي المعاصر، وتعبر عن صورة دالة على اتجاهاته، ونوعية إنتاجه، وكيفية تفكيره بالمشكلات المطروحة عليه، بقدر ما تتميز في إبراز بعض من جيل الباحثين الأكاديميين العرب في الجامعات والمؤسسات العلمية العربية، وهي المهمة التي يعتبرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في صلب مهماته في رفع مستوى نوعية البحث العربي في العلوم الاجتماعية، وتوفير مساحة علمية للإنتاج العلمي الجديد فيه.

عقد المركز حتى الآن خمس دورات من هذا المؤتمر؛ بحث أولها في موضوع «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات» (6 و7 تشرين الأول/ أكتوبر 2012)، وتناول ثانيها موضوع «الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: مسائل المواطنة والدولة والأمة» (أيلول/ سبتمبر 2013)، وبحث ثالثها في «المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير» في عمان/ الأردن (أيلول/ سبتمبر 2014)، وناقش رابعها «العنف والسياسة في المجتمعات العربية» في تونس (أيلول/ سبتمبر 2015)، كما تمحور خامسها حول موضوع «الجيش والسياسة في مرحلة التحول الديمقراطي في الوطن العربي» (1 – 3 تشرين الأول/ أكتوبر 2016).

اشتمل المؤتمر على أربع عشرة جلسة توزعت على مسارين، وعلى مائدة مستديرة حول: «العروبة والدولة الوطنية في مواجهة التمزقات الأهلية والسياسات الطائفية وقوْمنة الهويات: إشكاليات وقضايا: تحديات وآفاق» أدارها علي محافظة. وقُدّم في جلسات المؤتمر الذي انعقد على مسارين ست وخمسون ورقة بحثية تشتمل على خمس أوراق ومحاضرات عامة ألقيت فيه على مدى يومين من كل من عزمي بشارة وبرهان غليون وأحمد بيضون وطارق متري ووجيه كوثراني، وقد نشر أربع منها في فصول هذا الكتاب. وشارك في مناقشاته باحثون وإعلاميون ومساهمون في صناعة الرأي ومهتمون بالشأن العام.

هذه المؤتمرات جميعًا مؤتمرات محكمة وفق قواعد التحكيم المعمول بها في المؤسسات البحثية والأكاديمية. وتمثل بهذا المعنى نوعًا من خلاصات نوعية لاتجاهات البحث العربي في تلك الموضوعات، ومرجعًا مهمًا للدراسات الاختصاصية كما للقارئ العام، والمهتم بالشؤون العامة. وقد أصدر المركز حتى

الآن أعمال المؤتمرين الأولين، ويضع بين دفتي هذا الكتاب نخبة مختارة من أبحاث المؤتمر الثالث عن «المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير». وقد تولى الأستاذ محمد جمال باروت رئيس اللجنة العلمية للمؤتمر إعداد بحوث منتقاة من البحوث والأوراق التي قدمت في المؤتمر للنشر في هذا الكتاب. وينتهز المركز هذه الفرصة كي يشكر «منتدى الفكر العربي» بعمّان على التسهيلات القيّمة التي قام بها لعقد هذا المؤتمر، ويشكر الباحثين كافة الذين شاركوا في هذا المؤتمر، مناقشة أم حضورًا أم في أوراق بحثية. كما يشكر أعضاء لجنة القراءة الذين قاموا ليس بتحكيمات نمطية، بل بتحكيمات توجيهية تنطوي على الدعم الفني والمنهجي، في إطار سياسة المركز للتحكيم العلمي التوجيهي، الأمر الذي لمست لجنة المؤتمر اغتباطًا كبيرًا به من جهة الزملاء الباحثين المشاركين في المؤتمر، وجميع الذين عملوا بإخلاص وتفانٍ على تنظيم هذا المؤتمر ونجاحه من العاملين في المركز، ولاسيما الزميلة نغم العقاد منسقة الفعاليات والزميل خالد المحمود أمين سر المؤتمر. كما يشكر أيضًا جميع الزملاء في قسم التحرير في الدوحة وبيروت على الجهد الكبير والمخلص الذي بذلوه لوضع بحوث المؤتمر في كتاب. ولولا هذا الجهد الجماعي الذي يمثل تكثيفًا لمنهج عمل المركز العربي لما انعقد المؤتمر، ولا خرجت بحوثه في هذا الكتاب.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ملخص تنفيذي

يضم هذا الكتاب بين دفّتيه ثمانية وعشرين بحثًا اختارتها اللجنة العلمية من البحوث التي قدمت في «المؤتمر السنوي للتحول الديمقراطي عن: المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي» الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات على مدى ثلاثة أيام خلال الفترة الواقعة بين (13 – 15 أيلول/ سبتمبر 2014) في عمّان. ونظرًا إلى ضخامة حجم الأوراق المقدمة، عُقد المؤتمر على مسارين. وقد حكمت المواصفات الشكلية والموضوعية الأكاديمية التي يعتمدها المركز سواء من ناحية معالجتها البحثية الجديدة أو تقديم قيم بحثية مضافة في موضوعاتها اختيار هذه البحوث من دون إهمال ما ورد في الأوراق الأخرى من أفكار وأسئلة كان لها أثر كبير في إغناء مناقشات المؤتمر، وقدمها أصحابها للعرض في المؤتمر باعتبارها أفكارًا للمناقشة.

تستجيب هذه البحوث في إطار المواصفات الأكاديمية لاختيارها لما انطلق منه المؤتمر في الورقة الخلفية من أن عملية التطييف المفرطة للسياسة في الوطن العربي عمومًا، والمشرق العربي الكبير خصوصًا، وتطييف الصراعات الإقليمية، قد أخذت تفرض على الباحثين العرب إعادة النظر في أدواتهم المفهومية والتحليلية وتطويرها وبناء أدوات جديدة على نحو يسمح بالتعرف إلى كيفية تحول المشرق العربي من بؤرة لحركات الاندماج الوطني والتكامل الاجتماعي وقضايا النهضة العربية إلى السقوط في حضيض الصراع الطائفي الهوياتي والجماعاتي الجهوي والاثني والعشائري، وتطييف السياسة. واهتم المؤتمر أشد الاهتمام بذلك من حيث إن الأدوات الفكرية هي التي تحكم إنتاج الأفكار.

تقدم هذه الخلاصة التنفيذية مجرد ملخص أساس لأفكار البحوث المقدمة، وهي تعطي معلومات تأمل أن تكون أساسية عن هذه البحوث، لكنها لا تغني أبدًا عن الرجوع إلى البحوث نفسها، والتي لم يكن بإمكان الخلاصة، لأسباب تقنية، أن تقدمها بغير هذه الطريقة. ويحث المركز العربي على مناقشة القضايا التي أثارها المؤتمر، ويفتح قنواته لنشرها وفق نظامه في النشر الأكاديمي، ناقلًا في ذلك الأسئلة إلى المجال العام.

أولًا: طروحات حول المسألة الطائفية: إطار نظري

انطلاقًا من ذلك قدم عزمي بشارة صاحب فكرة المؤتمر والمبادرة لعقده في مستهل جلساته إطارًا نظريًا افتتاحيًا لأعماله في محاضرة عامة افتتاحية استهلالية حملت عنوان: «طروحات حول المسألة الطائفية: إطار نظري». تمثل هذه الطروحات عناصر من المشروع الفكري الطموح الذي يعمل عليه، ويتركز حول الطائفية في شروط انفجار المشرق العربي الكبير، بعد المشروع الذي قدمه عن الدين والعلمانية» في ثلاثة مجلدات. وعبرت طروحات بشارة عن القضايا الرئيسة التي يبحثها المؤتمر. وتنطلق هذه الطروحات من أن الطائفية ظاهرة حديثة بمعناها الذي يتميز عن العصبية والطوائف التي عرفها الاجتماع العربي ما قبل الحديث، من حيث إن المقصود بالطائفية على نحو محدد هو تسييس الطائفة والطائفية السياسية بمعناها التحاصصي

المحدد، الذي يرتبط بمرحلة تاريخية جديدة نشأت فيها الدولة الوطنية والجماعة القومية. الطائفية السياسية بالمعنى المعاصر لها هي هنا وليدة تفاعل المنظومة الاجتماعية القائمة مع عوامل جديدة مثل الدولة، ودخول «العامة» مجال السياسة، والاستعمار الحديث، وطريقة بناء الدولة التي سترثها الدولة الوطنية المستقلة، أو ستصطدم بها بعده، في العراق ولبنان وسورية وغيرها. ويرى في إطار تحليل مفهومي مكثف يجمع بين النظري والتاريخي المكثف، وكيف تحول الطائفة الاجتماعية إلى طائفة سياسية، أن المسارين التاريخيين النقيضين لتشكل الطائفية السياسية في بلادنا كانا نهوض العروبة بالمعنى الثقافي السياسي، قبل التحول إلى القومية الأيديولوجية والسياسية التبريرية السلطوية لأنظمة الحكم، والدولة الوطنية وبناء المؤسسات الوطنية التي تخترق الجماعات المحلية الأهلية، ليخلص إلى أن الطائفية السياسية تمثل مسألة اجتماع فشل مؤسسات الدولة والاندماج الاجتماعي في الحاضر مع رواسب من الماضي. وهذه واجهت مجتمعات وشعوب أخرى وكانت من محفزات ظهور أفكار التسامح في إطار الفكر الديني والبحث عن الحلول في مؤسسات الدولة الوطنية وتطويرها.

ثانيًا: مداخل ومقاربات نظرية

يتألف **القسم الأول** من ستة فصول، تقع في إطار مداخل ومقاربات نظرية - سوسيولوجية وبنيوية للظاهرة الطائفية. أما بحث أحمد بيضون في الفصل **الأول** في «للطائفية تاريخ في تشكل الطوائف وحدات سياسية»، وكان موضوع محاضرة عامة قدمها في المؤتمر، فيثير أسئلةً نقدية عن مفاهيم الطائفة والطائفية، والطائفة والتاريخ، وترسيمة العلاقة بين دولة المحاصصة السياسية الطائفية أو التوافقية الطائفية من جهة، ومفهوم المجتمعات المركبة من جهة ثانية. وينطلق في أسئلته من لحظ التمييزات والعلاقات، أو جدل التوحيد والتنازع في الطائفة كونها جماعة عصبية بين الطائفة والطائفية والمذهب، ويقارب في ضوء التجربتين اللبنانية والعراقية سبل التضامن والتنازع في الطوائف التي تنتمي إلى أديان مختلفة، وفي الطوائف التي تنتمي إلى دين واحد، ليتوقف عند ما يصفه بظاهرة «الإنكار السني» في مجتمعات المشرق العربي مثل سورية ومصر لكون السنة ليسوا طائفة، وأن الطوائف لديهم هم «الآخرون»، مشيرًا في ذلك إلى الميراث العثماني لهذا الموقف. ويخلص بيضون جولته الفكرية المركبة بين أنماط الطائفية المشرقية إلى التمايز والاختلاف بين هذه الطائفيات، وأن الطائفية طائفيات، تعيد إنتاج وتجديد أو تغيير الأبنية الطائفية في ضوء مشكلاتها المعاصرة، ويقترح البحث هنا مصطلح «تبلر الطائفة» لتحديد الحضور المباشر للطائفة في مضمار السياسة، أو تعبيرها عن طموح طائفي للسلطة، متوقفًا عند مراحلها وصيغها، وحالاتها المقارنة، ولاسيما في لبنان بين الشيعة والموارنة، حيث يصل التبلر الطائفي إلى ذروته في الترجمة السياسية لدور الطائفة، وفي بناء مؤسساتها الاجتماعية، وخلق ديناميات الانتماء إلى الجماعة الطائفية. ويضيء الباحث هنا فكرته في أن الطائفية، ويحضر لديه تاريخ الطائفية اللبنانية، ليست شيئًا متأخرًا عن الحداثة بل هي نتاج لها واستجابة. وفي طرحه للأسئلة يعيد الباحث النظر جذريًا في الترسيمات التي تربط بين المحاصصة السياسية الطائفية والمجتمعات المركبة، معتبرًا أن المجتمعات مركبة بطبيعتها، وأن مفهوم الدولة - الأمة لم يعد، بوصفه بناءً نظريًا، إطارًا لفهم ما

هو من مركب في المجتمعات، وأن البديل من دولة المحاصصة الطائفية هو دولة المواطنين الأحرار.

في الفصل **الثاني**: «طوائف الخوف: تأملات في أساطير التخويف وصناعة التقسيم الطائفي» يحفر عبد الوهاب الأفندي في الجذور التاريخية والفكرية والسياسية في الثقافة العربية - الإسلامية للتقسيمات الطائفية، مشيرًا إلى ما لعبه الصراع السياسي من دور تكويني في هذه التقسيمات، في مقابل ما يراه من أن القرآن يقوم على نبذ الطائفية، وأنه لم يطرح نفسَه في مقابل الأديان الأخرى من منطلق طائفي، بل من منطلق كونه استمرارًا للديانة الإبراهيمية، ليطرح سؤاله المحوري: كيف أمكن أن تبرز في دين ينفي أن تتولد الطائفية من ظواهر طائفية، بل وظواهر طائفية شرسة. ويحاول الباحث أن يجيب عن هذا السؤال بالتوقف عند طبيعة الظاهرة الطائفية، وتحديد ملامحها ليس كطائفية دينية فحسب، بل كطائفية تعصبية تحت يافطات سياسية وعرقية وغيرها، مبرزًا مفهوم «الروح الطائفية» من حيث كونها تعني ضيقًا في الرؤية وتوسعًا في التطبيق. ويحلل الباحث بشكل مركب الظاهرة الطائفية بشكل مقارن بين الطوائف الدينية المنتمية إلى أديان مختلفة والطوائف في دين واحد، مقارنًا بين الصراع الكاثوليكي - البروتستانتي والصراع السني - الشيعي، من كونه يرى أن الصراع الأول برز مذهبيًا ثم تطور برز سياسيًا بينما برز الصراع الثاني سياسيًا ثم تطور مذهبيًا. وينطلق من هذا التحليل ليتوقف عند ظاهرة انبعاث الطائفية بشكل مقارن بين التجربة الأيرلندية والمجتمعات العربية، ومتوقفًا عند وجهة النظر التي ترى أن الطائفية وليدة الحداثة، ليفضي به مسار البحث إلى دراسة التجربتين السودانية والعراقية والمصرية من ناحية بروز الطائفية وتدخل عوامل متعددة في بروزها، لينتهي إلى مفهوم «طوائف الخوف» التي تقوم على روايات الخوف وعلى خلفية الاستعلاء المتبادل بين الطوائف، وصيغته الإقصائية في «نحن وهم»، وأن الطائفة كيان متخيل يبحث عن تجسده في «وطن» متغذيًا بتلك الروايات، ويطرح الباحث التعددية الثقافية في مقابل الإقصاء مشيرًا إلى أن المنهج الطائفي إجرامي لا يدمر الآخر، بل يدمر ذاته أيضًا.

لقد مثل تحول الطائفة الاجتماعية إلى طائفة سياسية قضية من أبرز قضايا المؤتمر. وفي هذا السياق يبحث إميل بدارين في الفصل **الثالث** «من الطائفية الاجتماعية إلى الطائفية السياسية» في الإطار النظري للمفهوم الذي يرى أن الديمقراطية والمواطنة تمثلان حلًا لمشكلة الطائفية السياسية، ويحاول تقديم إطار تحليلي يميز بين استخدام السياسة لخدمة «حاجات طائفية» و«الطائفية السياسية». ويركز البحث على محددات مفهوم الطائفية مشيرًا إلى أن أسس الهوية التي يقوم عليها مرتبطة بأوضاع مرحلية تاريخية، وأنه لا توجد هوية طائفية في حد ذاتها، بل يشكل البعد الطائفي أحد أبعاد هوية أوسع، محاولًا التمييز في العلاقة بين الطوائف على المستويين الاجتماعي والسياسي. وفي هذا السياق يقارن تحليليًا بين الديمقراطية التوافقية والديمقراطية الليبيرالية الحديثة، مشيرًا بحذر إلى أن الديمقراطية التوافقية القائمة على التحاصص قد تكون خيارًا استثنائيًا غير أنها تتناقض مع الديمقراطية، ويتمثل ذلك في التناقض بين الطائفية السياسية والديمقراطية، لكن الباحث يطرح أسئلة عن مفهوم الديمقراطية الذي يقوم على المواطنة الفردية وليس على الجماعة في مدى اتساعه لاستيعاب الهوية المركبة، وأن من الصعب فصل الطائفي والمشاعري عن السياسي، إذ يتمثل المسكوت عنه في هذا الفصل في بناء طائفيات عقائدية شيوعية أو علمانوية أو سلطوية بديلة بدعوى الفصل

بين السياسة والطوائف، وأن الطائفية ليست مصدر الصراع بل إن مصدره الصراع السياسي، ليبني نتيجته الأساس، على أن الطائفية السياسية تقوم على تحويل الطائفة من حالة اجتماعية يؤدي فيها الوجدان دوره التكويني إلى كيان سياسي، وأن العمل السياسي الطائفي لا يقود بشكل حتمي إلى صراعات هوية طائفية، بل إن طبيعة العمل السياسي ونمطه هما اللذان يحددان الاتجاه والنتائج المترتبة عليه.

وبخصوص إعادة إنتاج الطائفية للطائفة المتخيلة، تطرق مروة البدري في الفصل **الرابع** مجموعة أسئلة وقضايا يكثفها عنوان البحث: «الطائفية بناء أم تكوين مجتمعي؟ دراسة نظرية لمفهوم بناء الطائفية أو اختراعها في الأدبيات الغربية والعربية». تركز البدري على سبر ونقد الأدبيات التي ترى في الطائفة اختراعًا أو تخيلًا، ومتوقفة بشكل خاص عند مفهوم «الاختراع» في الأدبيات الأنثروبولوجية، ليسير تحليلها في استخلاص تحول بناء الطائفية في الأدبيات الغربية إلى أداة لفهم التنوع الإثني والثقافي الاجتماعي. كما تتوقف في المقابل عند بعض الأدبيات العربية المتعلقة ببحث مسألة الطوائف والطائفية، مشيرةً إلى الطائفية بوصفها تمزق المجتمعات العربية وتفكك الدول. وتركز على المنظورات الأنثروبولوجية الغربية بوصفها اخترعت مفهوم «الطائفة» لاستعمار الشعوب «البدائية». وتطرح في ذلك مجموعةً من الأسئلة والإشكاليات تتمثّل في معرفة ماذا يعني مفهوم الطائفية بنائيًا أو عملياتيًا، وهل هو مختلف عن الجانب الهوياتي أو الجانب الثقافي أو ما يمكن تسميته بالأوّلي والبدائي في تعريف الطائفية؟ إذا كان الأمر كذلك، فهل الطائفة أو الأقلية أمر ثابت غير قابل للتحوّل؟ أم هي ذات طابع حركي وتُبنى حول رموز معينة؟ وتبحث المصادر النظرية لهذه الأسئلة نقديًا عبر دراسة مفهوم بناء الطائفية والسياق الذي ظهر فيه في الفكرين العربي والغربي، كما يدرس عوامل التطييف ومصادره في الفكرين العربي والغربي، ثم عبر دراسة أدوات بناء الطائفية في الفكر الغربي وأدواته في الفكر العربي، ونتائج هذا البناء.

ارتبطت الطائفية السياسية الحديثة بإشكاليات الدولة، وكانت هذه الإشكالية واضحة لدى مصممي المؤتمر. وهو ما قام عليه بحث أشرف عثمان محمد الحسن في الفصل **الخامس** «الدولة النيوباتريمونيالية في المشرق العربي: في المنطق العصبوي وإعادة إنتاج الطائفية». يثير البحث أسئلة معاودة التفكير في يقظة الذوات لطائفية في المشرق العربي، على أساس فرضية تركز على غياب/ تغييب الدولة الوطنية الحديثة لمصلحة نمط آخر من الدولة، هو الدولة النيوباتريمونيالية، حيث يعاد بشكل متواصل إنتاج البنى التقليدية، وتحويلها إلى شبكات نيوباتريمونيالية. ويطرح الباحث هذا المفهوم كتجاوز لمفهوم الدولة التسلطية، إذ يرى أن التسلطية هي إحدى خصائص النيوباتريمونيالية التي يرتبط توسع جهازها البيروقراطي بخطوط التقسيم الإثنية، وهو ما يساعد على فهم انبعاث الحالات الطائفية في مجتمعات المشرق العربي. وعبر مسار تحليل مكثف بين التاريخي المعاصر في تجارب المشرق العربي المعاصر الطائفية ولاسيما الحالة العراقية والنظري الباتريمونيالي، ينتهي البحث إلى أن الحضور النيوباتريمونيالي المتجدد في سلطة الدولة في المشرق العربي يضع الاجتماع السياسي أمام مأزق بنيوي تاريخي، يكشف عن تقويض مشروع الدولة - الأمة، أو «اغتياله» بحسب تعبير البحث.

وباعتبار أن الطائفية السياسية ليست أيديولوجيا ومنظومة معتقدات متخيلة حديثة توظف تسييس

الطائفة في سياق معاصر، بل هي نظام حين تغدو ممأسسة، فإن زين الدين خرشي يتوقف في الفصل **السادس** عند «آليات إنتاج النظام الطائفي وإعادة إنتاجه». ويحاول في بحثه الإحاطة بالآليات السوسيولوجية الدافعة في اتجاه إنتاج النظام الطائفي وإعادة إنتاجه، محيلًا على التجربة اللبنانية في نماذجه الضمنية، والوقوف على الدلالات والمعاني المتضمَّنة في ثناياه. ونعتمد في ذلك على مقاربة منهجية عابرة للتخصصات، تستمد أدواتها المفهومية والتحليلية من ميادين معرفية متنوعة تقع ضمن حقل العلوم الاجتماعية. ويميز بين الطائفة بوصفها مُعطًى اجتماعيًّا موضوعيًّا من جهة، والطائفية بوصفها إطارًا سياسيًّا وقانونيًّا لتوزيع السلطة ومحاصصتها وممارستها من جهة أخرى، ليدخل في تحديد آليات إنتاج النظام الطائفي الاجتماعية والسياسية والمؤسسية التي تخنق الفردية والمواطنة، لمصلحة أسطورة «العيش المشترك» بتناقضاتها بين تعبيرها الجميل واستخدامها أداة للتفاوض والمساومات، ويطرح فكرته عن تجاوز النظام الطائفي.

ثالثًا: الطائفية والعلاقات الإقليمية والدولية

في الفصل **السابع** «أثر البيئة السياسية في الفتاوى الطائفية إبان الحرب العثمانية – الصفوية»، يظهر أحمد صنوبر أثر تلك البيئة في إنتاج الفتاوى التكفيرية المتبادلة بين السنة والشيعة. ومن هنا يركز على دور العوامل السياسية غير الدينية في إنتاج تلك الفتاوى الوظيفية. ويتوقف عند ثلاث فتاوى دالة ومحورية في إسباغ الصبغة المذهبية الطائفية على الصراع السياسي، هي فتاوى شيوخ الإسلام العثمانيين ذات الصلة بالصراع ومذهبته الطائفية، ابن كمال باشا وأبي السعود أفندي ونوح بن مصطفى القوني. وتغطي هذه الفتاوى المراحل الفاصلة في الصراع العثماني – الصفوي خلال القرن السادس عشر وحتى ثلاثينيات القرن السابع عشر، مواجهًا بينها وبين رؤية الملا علي القاري الذي نقض المضامين الأساسية لتلك الفتاوى، ونزع عنها الشرعية الفقهية الحنفية، مقدمًا رؤية إسلامية معتدلة بين الشيعة والسنة. ويضع البحث هذه المقارنة ونتائجها في سياق رؤية وظيفية لفهم السياق التاريخي الذي أنتجت فيه تلك الفتاوى لوقايته من مخاطر إعادة إنتاجها في الشروط المعاصرة.

ينطلق محمد حمشي في الفصل **الثامن**: «الطائفية أداة للسياسة الخارجية، مقاربة من منظور حقل العلاقات الدولية» منهجيًا من المقاربة النظرية البنائية – الاجتماعية في العلاقات الدولية، التي تتميز بعبورها الاختصاصات، والتركيز على العوامل الاجتماعية في توجيه السياسة الخارجية. وينقد في هذا السياق بعض مفاهيم السياسات الخارجية في حقل دراسات نظرية العلاقات الدولية، ليتوقف بشكل منمذج عند مناقشة مرتكزات السياسة الخارجية الإيرانية، وأهدافها، وأدواتها، وتوجهاتها في سورية والعراق. لكنه يشير في الخاتمة إلى توظيف دول مجلس التعاون الخليجي للطائفية في التعامل مع القضايا الاجتماعية – السياسية المحلية في البحرين، محولة ما يعتبره أمرًا «عاديًا» في الصراع الاجتماعي – السياسي الداخلي إلى تهديدات أمنية تستخدم الطائفية أداة في سياستها الخارجية، كما تنعكس في أمننة داخلية عالية.

يرى ياسر درويش جزائرلي في الفصل **التاسع** في بحثه «الطائفية بين الهوية والسياسة الدولية» أن دراسة

دور الصراعات الدولية في النزاعات الطائفية لا يعني أن السياسة والتدخل الأجنبيين هما سبب الطائفية، لأن الطائفية كالعنصرية مشكلة اجتماعية، كما لا ينفي وجود الهوية الطائفية أو دورها في النزاعات، لكونها المادة الأولية التي استخدمها الاستعمار، وتستخدمها أنظمة مابعد المرحلة الاستعمارية لفرض هيمنتها. وفي ضوء هذه الرؤية ينصب الجهد الأساس للبحث على تحليل كتاب **الانبعاث الشيعي** لولي نصر كمثال للعلاقة بين الطائفية والهوية والسياسة الداخلية، ويرى فيه قراءة طائفية للشرق الأوسط تعيد إنتاج أفكار المستشرقين والمحافظين الجدد ومنهجهم لخدمة هيمنة قوى خارجية، وخدمة رؤية الولايات المتحدة وإيران معًا. ويبرر الباحث اختياره لتحليل ولي نصر بكونه قد غدا مرجعًا لفهم المسألة الطائفية في الشرق الأوسط، ولموقع صاحبه في منظومة المستشارين الأميركيين. ويكثف الباحث جوهر رؤية نصر في أن عدو الأميركيين والشيعة هو عدو واحد يتمثل بالتشدد السني وأن الشيعة أكثر قابليةً من السنَّة للديمقراطية. ويرى الباحث أن نصر يوظف الهوية الطائفية في السياسة الدولية ويرى أن المسألة الجوهرية في الشرق الأوسط المعاصر ليست مسألة الحداثة أو الديمقراطية، بل الصراع القديم بين السنة والشيعة. ويجول باحثًا في أفكار عدد من المفكرين والباحثين ذوي رؤى مختلفة بين برهان غليون من جهة، وفنر حداد وبرنار لويس وحميد دباشي وغيرهم مساجلًا معظمهم من جهة ثانية، متوقفًا عند إرباك الثورات العربية لرؤية نصر بحسب تحليله، ومنتهيًا إلى تحديد زيف الفكرة الرئيسة لكتابه حسبما يرى بأن ما نعيشه هو عصر الصراع بين السنة والشيعة، وأن هذا الصراع هو الذي سيشكّل الشرق الأوسط الجديد.

في الفصل **العاشر** «الطائفية في المشرق العربي الكبير: الصراع على السلطة في زمن العولمة» تبدأ سامية إدريس بحثها بالتمييز بين الطائفية والطائفية السياسية، مبينةً تركيزها على البعد السياسي في الطائفية ممثلًا في الطائفية السياسية، من دون إهمال البعد التاريخي التي تراه ضروريًا لتفنيد المقولات الثقافية والأيديولوجية الطائفية حول جوهرانية الطائفية كما لو كانت معطيات واقعية. وترى الباحثة أن الطائفية السياسية ظاهرة حديثة، ولا معنى لأي حديث عنها قبل نشوء الدولة الحديثة. وتعيد الباحثة في ذلك نشأة الطائفية السياسية إلى انحلال الدولة العثمانية، وتدخل القوى الاستعمارية في المنطقة، وتربط مسارها بمسار الدول الوطنية، وإشكاليات التحديث، وبناء الدولة – الأمة. والواقع أن البحث يغوص بشكل مطول في العلاقة بين التاريخي والسياسي، وفي الأبعاد الاقتصادية والسوسيولوجية للتاريخي في تلك العلاقة، كي يبرز بحسب رهاناته الفرق بين جذور الظاهرة الطائفية والظاهرة نفسها. وتطرح في هذا السياق مجموعة متكاملة من الأسئلة والقضايا، تنصب على تحليل الآلية الطائفية وعوامل التطييف، وطرح المجتمع المدني بديلًا من الطائفية السياسية مسترشدةً برؤى عديدة من أبرزها رؤية عزمي بشارة لمسألة المجتمع المدني، وتفحص إشكاليات الهوية والثقافة والمتخيل في الطائفية ولاسيما في زمن العولمة بما أن العولمة أبرزت الجانب المتعلق بالتخيل الاجتماعي والأساطير التكوينية، مفردة نقاشًا نقديًا تحليليًا لإشكالية العلاقة بين الدولة والأمة يندرج في نقاشاتها الحاضرة والمستمر.

رابعًا: الموقف من الآخر

يضم هذا القسم (الثالث) خمسة فصول تقع بدرجة أساسية في فضاء قضايا العلاقة بين إشكالية الطائفية والموقف من الآخر في الاجتماع الإسلامي. في الفصل **الحادي عشر** «عن المسيحيين في المشرق العربي» يقدم طارق متري – وكان ما قدمه محاضرة عامة للمؤتمر – نوعًا من ورقة أفكار بحثية غنية بأسئلتها وقضاياها وخبرتها ترتبط باختصاصه وأعماله حول المسيحية والمسيحيين العرب. يطرح الباحث منذ البداية تجاوز الطرح الأقلوي لمسألة المسيحيين العرب، مركزًا على أن أحوال المسيحيين العرب في اللحظات المعاصرة ليس شأنًا خاصًا بهم، بل هو شأن يهم المسلمين أيضًا، وأن الحفاظ على الوجود المسيحي الحي وحقوقه هو في مصلحة المجتمع بوصفه كلًا. وفي هذا الإطار يطرح مسألة المسيحيين العرب اليوم، في سياق سياسات الهوية الدامية، مشيرًا بشكل خاص إلى بعض الجماعات المسيحية التي ربطت نفسها بالنهضة العربية وخيبتها، وانكسار مشروعها بينما اختارت جماعات مسيحية أخرى غير هذا الطريق. ويطرح متري السؤال المباشر عن التراجع الديموغرافي لأعداد المسيحيين العرب في مجتمعاتهم التاريخية، ويطرح بشكل نقدي مكثف أبرز وجهات النظر والرؤى حول ذلك، ويدخل في تفكيك تصوراتها، مقرًا بالدور النسبي لكن بشكل محدد لعوامل تضاؤل حجم المسيحيين العرب، مثل الهجرة وانخفاض معدل الخصوبة ...إلخ، وطارحًا سؤالًا يتجاوز الأهمية العددية إلى أهمية الدور وفاعليته في خلال عصر النهضة وتراجعه اليوم. وينمط الباحث وجهات النظر إلى الوجود المسيحي بين من يراه بعين الماضي التاريخي لتطييب خاطر المسيحيين العرب بتجاوز هذه المحنة، وبين من ينذر بانقراضهم، ويطرحون رؤى متشائمة تجاه المستقبل المسيحي. وفي ذلك يواجه الباحث هذه النظرات بإشكالية الموقف من أنظمة الاستبداد، وميراث التخويف، بما يجرهم إلى موازين القوة، والتحالف الأقلياتي. ويلقي الباحث في مواجهة ذلك قضية أن مشكلات المسيحيين في مجتمعاتهم هي مشكلات هذه المجتمعات، ومصائرهم مرتبطة بمصائر هذه المجتمعات. ويرى أن هذه الرؤية هي رؤية فريق من المسيحيين يشعر معها أيضًا بصعوبة الوقوف في وجه سياسات الهوية المتورمة.

في الفصل **الثاني عشر** «الدولة المصرية – صناعة الأقليات والمواطنة: الثورة المستحيلة»، تركز لورا جرجيس على المسألة القبطية بمصر في مرحلة تاريخية مفصلية من مراحل التاريخ المصري الحديث، في ما تصفه بالمرحلة الثورية الأولى (25 كانون الثاني/ يناير 2011، 30 حزيران/ يونيو 2013)، ثم تنتقل إلى قراءة مكثفة لديناميات تلك الفترة المضطربة، ومن ثمّ انعكاساتها على المسألة القبطية بمصر. وتمهد لذلك بعرض تحليلي لتطور الوضع الطائفي بمصر في القرن العشرين، ثم مواقف الأقباط من ثورة يناير، وسياسات الحكومة المصرية الراهنة تجاه «المسألة القبطية». وترى جرجيس مسترشدة بعزمي بشارة أن الطائفية منتج حداثي. وتفرد لذلك فقرة في تحول الديني إلى وسم هوياتي في مرحلة التحول من نظام الملة إلى الدولة الوطنية الحديثة. وتربط الباحثة بين ديناميات الدولة الاستبدادية وتحويل المسيحيين الأقباط إلى «أقلية»، وفي الواقع هذا سؤالها الجوهري: كيف تحول الأقباط إلى «أقلية» خاضعين للعنف الطائفي بصوره المتعددة؟ تعود جرجيس إلى زمن التنظيمات أو الحداثة العثمانية في مسألة الكنائس القبطية وتطورات ذلك في القانون الرسمي المصري. وتسجل الاستقطاب بين المسلمين المتعصبين من جهة والكنيسة ومعظم الأقباط

ممن جهة أخرى الأمر الذي عزز تحويل الأقباط إلى أقلية. وتتوقف الباحثة عند تاريخ العلاقة بين بطاركة الكنيسة والرؤساء المصريين في ما يتعلق بإشكالية بحثها، وكذلك مواقف القوى الاجتماعية – السياسية من هذه المسألة وتبني منظماتها الإسلامية موقفًا مضادًا للأقباط من خلال نشر ذلك بشكل شعبوي. وتنوه الباحثة بموقف مجموعة قبطية تطرح المساواة والمواطنة في مقابل الطائفية، لترى أن ما تسميه فشل ثورة يناير بل ما تسميه بالثورة المضادة قد أعاد إنتاج الطائفية وتفعيلها في الحياة المصرية. وفي ذلك تطرح الباحثة في ضوء سياسات نظام السيسي أسئلة كثيرة للمستقبل ترى أنه لا يمكن الجزم بها الآن.

في الفصل **الثالث عشر** يبحث حسن عبيد في «الحركات الإسلامية ومقاربتها مسألة الطوائف والمذاهب: جماعة الإخوان المسلمين والدعوة السلفية في مصر أنموذجًا» متخذًا من «جماعة الإخوان المسلمين» و«الدعوة السلفية» في مصر أنموذجًا للبحث. يناقش البحث التحولات الأيديولوجية لكل من الإخوان والسلفيين في مصر، وتصوراتهما لعلاقة الدين بالمواطنة، وموقفهما من الأقباط، وتأثير تحولات البنى السياسية في موقفهما الأيديولوجي من تلك الإشكالية. يلحظ البحث التفاوت والاختلاف بين موقف كل من الإخوان والسلفيين تجاه ذلك. وينطلق البحث في معالجة ذلك من خلال البحث المقارن، وتأثير التحولات السياسية في مفاهيم الخطاب، وتأثير هذا الأخير في الممارسات وفق ما يراه في ضوء مقترب منهجي يقوم على «الفرصة المتاحة» ويراه ناجعًا من الناحية النظرية التحليلية، لتحليل المستوى السياسي للإخوان والسلفيين في إطار التحولات السياسية، وتحالفاتهم الحركية، مركزًا على مؤشر مؤسسي هو مدى انفتاحية النظام أو انغلاقه على التغيرات الفكرية والسلوكية للإخوان والسلفيين تجاه العلاقة بين مدنية الدولة والديمقراطية، ليخرج بعد تحليل لمواقف كل من الجماعتين تجاه الأقباط إلى إثبات فرضيته في التباين الفكري الكبير بين الإخوان والسلفيين فقهيًا وسياسيًا تجاه مسألة الأقباط بمصر، معتبرًا أن من أكبر أخطاء الإخوان بعد ثورة يناير هو عدم توضيح وتأكيد موقفهم عن مواقف الحركات السلفية تجاه الأقباط لسبب تحالفي سياسي يتعلق بتحالفها الانتخابي مع السلفيين، ليشكل الانقلاب المصري مرحلة جديدة يستشرف الباحث فيها أن المشكلة ستتفاقم بين السلفيين والأقباط، بينما سيؤثر ضمور التنظير الفكري للإخوان على موقفه «التصالحي» من الأقباط سلبيًا عليها وعلى دورها، ومن تعميق خصومها للفجوة بينها وبين الأقباط.

في الفصل **الرابع عشر** «الموقف من الآخر في الفكر الإسلامي – من التعصب إلى التسامح: بعض المسائل الأصولية أنموذجًا»، يطرح حمّادي ذويب أسئلة نقدية جذرية حول موقف المؤسسة «السنيّة» التاريخية من «الابتداع والمبتدعة» أو «الآخر غير السني». ويعيد الباحث الجذور التاريخية للموقف السني من أهل البدع إلى القرن الثاني الهجري لحماية «دار الإسلام» من المستحدثات، متوقفًا عند المضامين الاصطلاحية والدلالية لهذا المفهوم، مشيرًا إلى وحدة الموقف بين كل من الشيعة والسنة تجاه ما يراه «بدعة». ويعالج الباحث القضايا الأساسية الآتية: إقصاء خبر الآخر غير السني في الشؤون الدينية، وتباينات الموقف من ذلك بين الفقهاء والباحثين الإسلاميين الحديثين، ومسألة مدى دخول المخالف مذهبيًا أو المبتدع في الإجماع، وأن موقف المدونة الفقهية القديمة من ذلك هو إخراج المخالف من الإجماع لأسباب أيديولوجية عقيدية وسياسية، لأن كل فرقة تعتبر نفسها أنها الممثلة للفرقة الصحيحة، ليشير إلى بوادر الخروج من تلك

الرؤية في الفكر الإسلامي الحديث لمسألة دخول المخالف في المذهب في الإجماع. ثم يطرح محور الاعتداد باجتهاد غير السنيين في العصر الحديث. ويشخص في نهاية بحثه أن الموقف السلبي من «المبتدعة» لا يمثل إيقافًا لحركة الفكر وحرية الاختلاف فحسب، بل ويتعارض مع مبادئ الدين الذي يرى أن المؤمنين إخوة، وينوه بمساهمة بعض المفكرين الإسلاميين الحديث في تجاوز تلك الرؤية، وبضرورة تجاوز آليتها الفكرية القائمة على «أمْثلة» الذات و«شيطنة» الآخر لمصلحة المفهوم في حقوق الإنسان، ولاسيما قيم المساواة والتسامح وحق الاختلاف التي لا يمكن أن يتعايش المختلفون دينيًا أو طائفيًا من دونها.

ينطلق معتز الخطيب في الفصل **الخامس عشر**: «الأقليات الدينية في الوعي الفقهي: النظام الفقهي ومأزق الدولة» من أن إشكالية الأقليات الدينية إشكالية حديثة نسبيًا ترتبط بنشوء الدولة الحديثة، وعربيًا ترتبط بالانتقال من «العثمانية» إلى نظام الدولة، حيث برزت خلال عملية بناء الدولة الحديثة نزعة الدفاع عن الذات ومحاولة إعادة بنائها لدى الجماعات غير المسلمة والمسلمة على حد سواء. ومن هنا يركز البحث على معالجة الوعي الفقهي بإشكالية الأقليات الدينية بهدف توسيع سياقاتها وقوانينها واتجاهات التجديد فيها من جهة، وحجم الإشكالات الواقعة في محاولة استعادة بعض التصورات التاريخية من جهة أخرى. ويعالج البحث تلك الإشكالية عبر مناقشة الأقليات الدينية في اللغة الفقهية التي تستخدم كلمات «القلة» و«القليل» و«الأقل» في مقابل «الجمهور» و«الأكثر»، مقارنًا بينها وبين مفهوم الأقلية الحديث، متوقفًا عند التقسيمات الإسلامية الفقهية للمسلمين وفق محور الكفر/ الإيمان. لينتقل البحث إلى مناقشة أفق البحث الفقهي في الأقليات متوقفًا عندها بنوع من التفصيل، ومن ثمّ النظر الفقهي في «أهل الذمة» وسياقاته الفقهية والسياسية، ومقارنًا بين المواقف الفقهية القديمة والمواقف الفقهية لبعض الحركات الإسلامية، ليخرج بقصور الرؤية الفقهية للمصادر القديمة باعتبارها «أحكامًا شرعية» معزولة عن وقائع التاريخ وأحداثه. وهو ما يتعلق ليس بالموقف من «أهل الذمة» فحسب، بل وبتقسيم العالم فقهيًا إلى دار إسلام ودار كفر المرتبط بوقائع تاريخية وسياسية وجغرافية. ويتوقف الباحث عند منظور المذهب الحنفي لأهل الذمة بوصفه أنموذجًا للنقد، لينتهي إلى بحث إشكالية النظام الفقهي ومأزق الدولة، والتي تبدو في المنظور الفقهي لبعض الحركات الإسلامية من خلال تجاهل منظومية الفقه عبر مرحلة التوفيق بين الأحكام الفقهية والأحكام الحديثة، بينما استخدم آخرون مبررات أخرى لاستعادة مواقف فقهية هي ابنة زمنها التاريخي المحدود في الزمان والمكان ومستوى إنتاج الأفكار، وهو ما يفتح الباب له ليتوقف عند الأقليات في الاجتهادات الإسلامية المعاصرة، مشيرًا إلى أهميتها النسبية بينما لم تستطع أن تكون فقهًا متكاملًا، بسبب افتقادها إلى مفهوم النظام الفقهي، فكانت ما قامت به تعديلات جزئية للمواءمة مع الدولة الحديثة.

خامسًا: في الطائفية السياسية والدولة والصيرورة السياسية للهويات الطائفية

يضم هذا القسم (الرابع) ثلاثة فصول. في الفصل **السادس عشر** من الكتاب، يقدم وجيه كوثراني –

وكان موضوعه محاضرة عامة للمؤتمر – لبحثه «الميثاقية الطوائفية وأزمة بناء الدولة: دروس من المختبر اللبناني» بموجز تحليلي نقدي مكثف لمفاهيم الأنثروبولوجي والتاريخي وبينهما السياسي بوصفه المتغير بين حدي الأنثروبولوجيا (الخصائص الإثنية الثابتة للجامعة) والتاريخي (التحول)، ويحدد في ضوء هذه التمييزات الاجتماع الطائفي بوصفه ينتمي إلى «اجتماعيات ما قبل الدولة الحديثة» أو ما قبل دولة المواطنة. وهي التشكيلات التي قامت عليها الدولة السلطانية، ليشير إلى أن المجتمعات العربية ومنها المجتمع اللبناني قد دخلت الحداثة عبر مرحلة التنظيمات العثمانية وما بعدها محملة بموروثها الأنثروبولوجي الاجتماعي السياسي. ويحلل البحث في ضوء ذلك إشكالية تطبيق الدستور العثماني الأول وما بعده من دساتير حديثة على مثل هذا النوع من الاجتماع الأهلي، متوقفًا عند حالة ميشال شيحا المتوترة بين ما ينص عليه دستور عام 1926 اللبناني من مؤسسات حديثة يحكمها مفهوم المواطنة وواقع الاجتماع الطائفي اللبناني، ثم ما لحظه إيليا حريق من تحول النيابة إلى زعامة تعيد إنتاج التشكيل الأهلي المحلي السابق، منتهيًا إلى ما آلت إليه الحالة الطائفية السياسية من الاتجاه نحو تشكيل ميليشيا طائفية، ثم تأسيس الحزب الواحد في الطائفة، لتحل زعامة الميليشيات مكان تقلص سلطة الزعامات التقليدية السابقة، ولتتراجع الأحزاب العلمانية مع الانتظام السياسي في ميليشيات طائفية، وصولًا إلى سيطرة الحزبية الأحادية على الطائفة. ويتوقف البحث عند محطة ميثاق الطائف ليلحظ الفجوة بين ما ينص عليه والممارسة التي تعيد إنتاج ظواهر قديمة – جديدة، ويثير أسئلة العلاقة بين هذه التحولات والميثاق الوطني الأول (1943) الذي شكل أساس إعلان استقلال لبنان، وكيفية استنساب الدستور اللبناني بشكل تغلب فيه حقوق الطائفة على حقوق المواطن، ليطرح بُدُلَ التجاوز عبر إصلاح النظام اللبناني، لكنه يرى أن عائقه البنيوي لا يزال يتمثل في الطائفيات اللبنانية الممأسسة التي تلبس اليوم لبوس التيارات والأحزاب.

ينطلق حيدر سعيد في الفصل **السابع عشر** «الطائفية السياسية في العراق إنكارًا واعترافًا» من أن تاريخ الطائفية في العراق أقدم وأعمق من تاريخها بعد قيام الدولة العراقية الحديثة (1921)، إلا أن الدولة الحديثة أعادت إنتاجَ الطائفية بجوهر جديد، وأعادت تشكيل مواقع الهويات المتنافسة ما قبل الدولة الحديثة، وهو ما اقتضاه نقلُ البلاد من السياق الإمبراطوري العثماني اللامركزي، إلى دولة مركزية محدودة، فُهمت وعُرّفت بوصفها مصدر السلطة الحصرية. من هنا، يستنتج البحثُ أن الطائفية ظاهرة سياسية، وليست دينية. ويتوقف عند محاولة الدولة العراقية في مرحلة الملك فيصل الأول بلورة مشروع لبناء الأمة، إلا أن ضباطه عملوا بعد وفاته على تكريس هوية أحادية للدولة، لم تكن قادرة على استيعاب التنوع الإثني والطائفي في العراق. واستنتج البحثُ أن المنطقَ العميق للدولة كان يقوم على أن الانسجام لا يمكن أن يتحقق إلا بتصفية التعدد والتنوع الديني والإثني. وقد جرى اعتماد استراتيجية طويلة للوصول إلى هذا الانسجام، بدءًا من الطرد (على نحو ما حصل مع اليهود، والمسيحيين الآن)، مرورًا بالتغيير القسري للهوية الإثنية، وصولًا إلى الإبادة الجماعية. ويرى البحثُ أن هذه الأمور لم تكن أخطاءَ أنظمة حكم، بل مظاهر لعملية تأريخية طويلة، تهدف إلى تحقيق التطابق بين الأمة والدولة. ويربط البحث بين توطد عمليات الاندماج وفق النمط العراقي للدولة – الأمة وبروز الطائفية السياسية، لتحاول الأخيرة سد «الفراغات» في عملية بناء

الأمة، وهو ما يصفه بالطائفية السياسية بوصفها إنكارًا للتعدد، وصولًا إلى انفجار المسألة الطائفية والإثنية بعد عام 2003، الذي أنتج طائفية سياسية تعترف بالتعدد، أرست نظامًا سياسيًا يمأسس الهويات، ولكنه أخفق في تأمين شراكة فعلية بينها، ما عزز الانتماء إلى الهوية الطائفية بدل الوطنية.

يدرس أحمد سعد العوفي في الفصل **الثامن عشر** «الهوية الشيعية في صيرورة سياسية: تطور مجال القوة وإعادة إنتاج الهوية الشيعية في السعودية»، المسألة الشيعية في السعودية والخليج العربي في ضوء تحليل نقدي للدراسات التي تناولت ذلك، ويقطع مع الرؤى البحثية والاستشراقية التي قدمها ولي نصر وبرنار لويس حول جوهرانية الصراع السني - الشيعي، ويركز على زوايا النظر الرئيسة في الدراسات الأخرى التي يعتبرها على أنها «الجادة»، والتي تقطع مع تلك الرؤى والتحليلات، محدّدًا إياها بزوايا البعد الجيوسياسي، والدولة مصدرًا طائفيًا، والحركات الدينية صانعًا للهوية الشيعية، ويتوقف في ضوء هذه التمييزات بشكل تحليلي نقدي عند جذور التوتر النظري في دراسات الهوية مستثمرًا الطاقات التفسيرية والتحليلية لمفهوم المتغيرات المستقلة والتابعة بوصف أن الطائفية متغير تابع، في إطار تبنيه المنهج العلائقي الاجتماعي واستخدامه له في فهم صيرورة القوى في المجال الأقلياتي، وتكون الطائفية بذلك تشكلًا لمجالات قوى مستقلة. ويحلل البحث هذه المجالات من خلال حالة القطيف، بانيًا أنساق تحولات الهوية فيها وديناميات العلاقة بينها وبين المركز، ممرحلًا تشكل المجال تاريخيًا من نشوء إمارة نجد (1744 - 1933) وحتى إعادة تشكل المجال إثر «انتفاضة محرّم»، ويحدد مدى هذا التشكل الجديد في فترة 1969 - 1985، وصولًا إلى تحليل ضبطه من جهة سلطة الدولة، وامتصاص المعارضة (1985 - 2006)، ثم دخول دور المتغيرات الإقليمية في إعادة إنتاجه (2006 - 2014)، وينتهي في عمله النظري - التحليلي التاريخي للصيرورة السياسية للهوية الشيعية إلى أن العنصر الأقوى في تغيير الواقع الطائفي هو تكوين شبكات علاقات بديلة من خلال مؤسسات مجتمع مدني تنشئ مجالات قوة خارج مجال الطائفة.

سادسًا: في الدولة والطائفية والمواطنة

يرى نوري إدريس في الفصل **التاسع عشر**، «الدولة - الأمة: الطائفية والفضاء العمومي في العالم العربي» أن الحراك السياسي والاجتماعي الذي عرفه بعض الدول العربية في السنوات الأخيرة كشف هشاشة الولاء السياسي والاجتماعي للدولة الوطنية بانفجار الصراعات الطائفية والعشائرية. ويحاول في دراسته فحص الفرضية التي تقول إن جذور الصراعات الطائفية والمذهبية والقبلية قد غذتها النظم التسلطية العربية، مستعينًا بمجموعة من المفاهيم تتقاطع فيها مفاهيم علم الاجتماع السياسي والعلوم السياسية والأنثروبولوجيا السياسية، ولاسيما مفاهيم الاستقطاب الزبوني، الممارسات الريعية، الشعبوية السياسية، وصناعة الأعيان، والدولة - الأمة، محللًا إخفاق نماذجها العربية في احتواء البنى ما قبل الوطنية ودمجها على أساس المواطنة الوطنية، بسبب ممارساتها التسلطية، الإقصائية والزبونية، في حين ظلّ مفعول الطائفية المذهبية والقبلية يعمل بقوة في أحشاء المجتمع، ويزداد تسيّسًا بتزايد الإقصاء والتهميش واللامساواة. ويناقش في نهاية الدراسة مستقبل الفضاء العمومي والمجتمع المدني في الوطن العربي بوصفهما البديلين

الحداثيين لمعالجة إشكالية الطائفية، والمذهبية والقبلية.

في الفصل **العشرين** «بناء الدولة - الأمة ومشكلة الانشطارات الدينية/ المذهبية من التسييس إلى العسكرة: مقاربة سوسيولوجية - سياسية (العراق أنموذجًا)»، يركز فالح عبد الجبار على حقل نجاح الدولة في بناء الأمة أو فشله بوصفه المنبع الأكبر لتسييس الهويات في الحالة العراقية، على الرغم من استناد هذا التسييس إلى مخزونات تاريخية ورمزية وتخيلية وطقسية سابقة. ينطلق فالح عبد الجبار من تحديد المفاهيم التي يستخدمها البحث حول الأمة والدولة، والدولة - الأمة، متوقفًا في ضوئها عند مرحلتي العهد الملكي والعهد الجمهوري في تاريخ العراق الحديث، وفق مؤشرات الانغلاق/ الانفتاح المركبة من مؤشرات سياسية دستورية وسياسية واقتصادية وسوسيولوجية، وتأثير هذا الانفتاح والانغلاق في توطيد سيرورات بناء الأمة أو إرباكها في التجربة العراقية، ويبحث ذلك عبر مفاصل، الأمة والقومية وتشظي المجتمع، والانتقال في العراق بوصفه دولة بلا أمة، وتحديد خصائص العهود الجمهورية بوصفها عهود تفتيت، ليتوقف عند دينامية العلاقة بين البنية الاجتماعية والاحتجاجات الشيعية، وانهيار اليوتوبيات والطوائف والقبائل بعد الاحتلال الأميركي للعراق الذي ساهم في تفاقم خطوط الانقسام الأهلية السابقة في الاجتماع العراقي ومأسستها. وخلافًا للتجربة البريطانية قام الاحتلال بتفكيك ما تبقى من أجهزة الدولة، ليحدد البحث نشوء صيغة عراقية لسياسة الهوية نتجت عن انهيار وتقوض الأيديولوجيات الكبرى الجامعة، والذي حدث خلال فترة الحصار، بانبعاث التعبئة على أساس الهويات الطائفية والقبلية والإثنية القومية، حيث حفز الحضور السياسي الشيعي في السياسة والمجتمع والدولة على بلورة هوية سنية استوعبت بقايا البعث المنهار. وما حصل بعد الاحتلال هو تسييس الهويات الطائفية المذهبية على نطاق جماهيري. ويطرح على مستوى الآفاق للخروج من حالة التمزق الطائفي والإثني بلورة فضاء ثقافي - سياسي وسطي عابر للطوائف والإثنيات، ويرى إمكانًا لذلك.

يبحث محمد سعدي في الفصل **الحادي والعشرين** إشكاليات وقضايا «أزمة دولة المواطَنة بعد الحراك العربي: الفدرالية حل أم مأسسة للطائفية؟»، ويرى أنّ غياب سياسات توزيعية منصفة للسلطة بين المركز والأطراف، وغلبة منطق إداري وهوياتي «تأحيدي» غير متجاوب مع التحولات القيمية والمجتمعية الراهنة، يجعلان مسألة استيعاب الولاءات الأولية والعصبيات الجهوية إحدى القضايا الرئيسة لتجاوز تعثرات عملية التحول الديمقراطي. وفي ظلّ تعقّد الوضع السياسي لما بعد الحراك، تواجه المجتمعات في العالم العربي أسئلة عدة: من نحن؟ (سؤال الهوية)، وما الذي نبحث عنه؟ (سؤال العقد الاجتماعي)، وإلى أين نتجه؟ (سؤال تأسيس الدولة وشكلها). إن الإجابة عن هذه الأسئلة التي تطرح مشكلات الهوية، والتوزيع المنصف للقيم السلطوية، وأفق العيش المشترك، هي التي ستحدد مآل الطائفية في العالم العربي. ويطرح الأسئلة عن مفهوم الفدرالية بين من يراها حلًا لإدارة التنوع في المجتمع يجيب عن تلك الأسئلة في إطار الوحدة السيادية الكيانية الدولية للدولة، ومن يراها في شروط المجتمعات العربية التي احتدمت فيها مسائل الطائفة والأقليات والصراعات الجهوية مدخلًا للتقسيم السياسي والاجتماعي ومأسسة للطائفية والعشائرية، بما ينذر بتحلل الدولة وانحلالها مع بقائها شكلًا دولة موحدة، وربما انهيار شكلها الموحد.

ويطرح في نهاية تحليله هذين الاتجاهين رؤيته بأن مشكلة الطائفية على المستوى العميق سياسية، وأن شروط الفدرالية غير متحققة في الوطن العربي، وأن الحل يتمثل في بناء الدولة المدنية التي يتساوى فيها المواطنون في الحقوق والواجبات من دون أيّ إقصاء، مع سيادة القانون وهيبة المؤسسات.

في الفصل **الثاني والعشرين** يبحث جلال حسن مصطفى في قضايا «الفدراليّة الإثنية وعدم الاستقرار السياسي في العراق»، السؤال الرئيس لبحثه، من خلال ما يلي، **أولًا**: وضع تصور مفهومي للمصطلحات الرئيسة، مثل: عدم الاستقرار السياسي، الإثنوفدرالية، والشرعية. **ثانيًا**، اتّباع منهج متعدد التخصصات، والذي بموجبه نتطرق إلى موضوعات مثل الشرعية (وهي من الفلسفة السياسية) والإثنوفدرالية (السياسة المقارنة) وتمايزها من الفدرالية البسيطة، للعثور على الأسباب الفعلية لعدم وجود الاستقرار السياسي في العراق. ويحلل الباحث في ضوء هذه المفاهيم التجربة الفدرالية الإثنية العراقية بعد الاحتلال، مشخصًا افتقاد مؤسساتها لشرعية كافية، والعيوب البنيوية الموجودة في تصميم بعض المؤسسات الفدرالية حين حدثت عملية إعادة بناء مجمل العملية السياسية. وقد تصاحبت هذه العيوب البنيوية مع ثلاث عمليات سياسية: هي عمليات الفدرلة والدمقرطة والعدالة الانتقالية، وتمثلت نتائجها في إنشاء مؤسسات تفتقر إلى مستوى مُرضٍ من موافقة جميع المكونات البارزة المنخرطة في عملية الفدرلة في العراق. ويخرج بحثه بنتائج عدة تطرح بدورها أسئلةً عديدة عن المأزق العراقي والفرص المتاحة لتجاوزه.

في الفصل **الثالث والعشرين** يحلل أحمد الإسماعيلي «التعددية الإثنية واللغوية والدينية في عُمان وعلاقتها بالاستقرار السياسي» مسألة التعددية الديموغرافية في سياقاتها التاريخية، وأثرها في التوازنات السياسية والدينية للمجتمع العماني، تعددية لغوية كانت (العربية، السواحيلية، البلوشية، المهرية، الشحرية، الجبالية، الكمزارية، اللواتية... وغيرها)، أم دينية (الإسلام، البهائية، الهندوسية)، أم مذهبية (الإباضية، السنة، الشيعة)، أم إثنية (العرب، الزنجبارية، البلوش، اللواتية، البياسرة، العبيد، الفرس، الزط... وغيرهم)، إلى جانب التعددية المناطقية، كثقافة أهل الجنوب، وثقافة أهل الشمال، خصوصًا ما يسمى بعُمان الداخل، وثقافة المناطق الساحلية، بداية من رأس الحد في الجنوب الشرقي حتى رأس مسندم في الشمال الغربي، حيث ساهم هذا المكون الإثني واللغوي والديني عبر خمسة قرون في إيجاد توازنات سياسية وفكرية داخل المجتمع العماني، مشيرًا إلى أن جميع الصراعات التاريخية الدامية لم تتحول يومًا في التجربة التاريخية العمانية إلى صراعات طائفية. وينتهي البحث بعد عملية تحليله تلك الوحدات ومنظومة الاجتماع التي تؤلفها إلى أن تعددية الاجتماع فرضت لغة التسامح بين مكوناته، غير أن هذا الاستقرار لا يملك ضمانات مؤكدة لاستمراره في السنوات المقبلة في ظل شروط معينة تواجهها عمان وتحتمل تغير شكلها القانوني الدستوري السياسي، وربما تشكلًا جديدًا لخارطتها في ضوء التحولات الديموغرافية التي فرضتها التعددية الإثنية والدينية واللغوية في عمان.

سابعًا: الفانتازم والواقع وأسئلة النهضة في الحالة السورية

يشتمل هذا القسم (السادس) على خمسة بحوث. وتمثل هذه البحوث محاولة تتسم ببعض سمات التكامل بين موضوعاتها، حول الحالة الطائفية السورية. وفي البحث الأول الذي يمثل الفصل **الرابع والعشرون** في هذا الكتاب، وهو بعنوان: «الصورة النمطية وصناعتها للطوائف والأقليات في بلاد الشام في كتب الرحّالة الفرنسيين في القرن التاسع عشر»، يقوم عبد الملك الزوم بمحاولة نظرية لإعادة تفكيك المتخيلات الاستشراقية النظرية الوظيفية للاجتماع السوري الشامي لاختراقه والتحكم به والسيطرة عليه منمذجة في كتب الرحالة باعتبارهم أنثروبولوجيين مبكرين شكلوا مصادر أساسية في تنميط الشرق. ويمكن وضع مساهمته في سياق نقد الصور النمطية التي أنتجها الاستشراق مطبقًا إياها على حالة سورية وبلاد الشام. وهو ينطلق من هم معاصر يتمثل في أن الصورة النمطية للشرق الأوسط التي بنى عليها مستشرقو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر جُلَّ آمالهم كانت أساسًا في عملية «فبركة» الصورة الحديثة للشرق الأوسط، والملهمَ والمعينَ على ذلك. يحاول البحث تفكيك تلك الصورة النمطية راجعًا إلى التفاصيل في التكوينات الجماعاتية السورية، كي ينتقل منها ليبني زاوية نظره في تأثير تلك الصور في طريقة التقديم الغربي لسورية، مع أنه يلقي باللائمة على مثقفي المنطقة الذين لم يستوعبوا المخططات الإمبريالية تجاه مجتمعاتهم، ويخلص في النهاية إلى أن الصورة النمطية للشعب السوري لم تكن خيالًا من خيالات الأدب الأوروبي ولا سيما الفرنسي، بل حقيقة، لكنها رُسمت بريشة من اختار ألوانها، وعُرضت بصورتها الأخيرة في صالونات صانعيها بوصفها أدبًا وفكرًا جديدين.

اللحظة التي حللها البحث السابق لتكون ديناميات سيطرة الغرب على الشرق ممثلة بسورية، هو ما يقوله بطريقة المؤرخ التحليلي من منطلق علم التاريخ عبد الله حنا، وإن كان هذا المؤرخ الكبير يدرك المسألة بطريقة مختلفة لكنه لا يختلف عن نتائجها. وهو ما يمثله الفصل **الخامس والعشرين**، «الطائفية والطبقية والوطنية في تاريخ سورية الحديث والمعاصر» في هذا الكتاب. ويعود حنا إلى التاريخ الاجتماعي - الاقتصادي السلطاني العثماني لبلاد الشام عمومًا وسورية خصوصًا ما قبل القرن التاسع عشر، مشيرًا إلى أن الطائفية نمت في العهدين المملوكي والعثماني، غير أنها تنامت في مرحلة التنظيمات العثمانية، ليرصد بشكل بانورامي تاريخي تطوراتها حتى اليوم. ويرصد الباحث حركات العامة في دمشق وحلب ممثلة بالتجار والحرفيين والباعة والخدم والجنود المحليين وفئات العامة الرثّة والهامشية، والصراعات بين مراكز القوى المسيطرة، والصراعات ما بين الأشراف والإنكشارية، محدّدًا ملامحها وسماتها الاجتماعية، ليصل إلى مرحلة التنظيمات العثمانية مشخّصًا هبوب «رياح الطائفية» عليها لوأد إرهاصاتها التحديثية في الصراع الطائفي، ليتوقف بشكل خاص عند الحركات الاجتماعية في مرحلة التنظيمات عمومًا، وعند أثر مذابح عام 1860 بلبنان على سورية. ويعود الباحث إلى المخطوطات التي نشرت حديثًا حول ما يتعلق بالتوترات الطائفية في دمشق في تلك الفترة، مشيرًا إلى الاستهداف الطائفي للمسيحيين في المدن بينما لم يتأثر الوجود المسيحي في أرياف بلاد الشام، مشيرًا في تحليله للقرنين التاسع عشر والعشرين إلى خفوت الطائفية في مرحلة الأربعينيات والخمسينيات ثم اندلاع الثورة السورية ودور الأطراف المتصارعة يضاف إليها دور العوامل الخارجية والإقليمية في هبوب رياح الطائفية بسورية، واقتلاعها ما بناه رواد النهضة العربية والتنوير

الإسلامي.

وفي الفصل **السادس والعشرين** يلتقي بحث فدوى نصيرات «موقف الفكر العربي النهضوي في بلاد الشام من الطائفية والوحدة الوطنية (البساتنة أنموذجًا)» مع البحث السابق من زاوية النظر الفكرية. ويحاول الكشف عن الدور التاريخي الذي قام به البساتنة في التبشير بالأفكار الوطنية ومحاربة الطائفية والتعصب بأشكالها كافة، والدعوة إلى الوحدة الوطنية، وذلك من خلال محاور أساسية تتكثف بما يلي: الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي عاشتها بلاد الشام في مطلع القرن التاسع عشر، والتي أدت إلى بروز فكرة الوطنية الحديثة. وكيفية تعاطي البساتنة مع موضوع التنوع الطائفي في بلاد الشام والحلول التي تصوروها لمعالجة هذه المشكلة. والتصور النهائي لفكرة الوطنية التي قدمها البساتنة. وقد اعتمد البحث المنهج التاريخي في تحليله للمضمون، من خلال عرض ما انطوى عليه جهدهم المتنوع عبر الإنتاج الفكري في الصحف والجمعيات والمؤلفات، بهدف الإجابة عن سؤال: كيف يمكن هذه الرؤية الوطنية التي تبناها البساتنة أن تكون حلًا جذريًا لمشكلة التنوع الطائفي التي نعيشها في العالم العربي اليوم؟

في الفصل **السابع والعشرين**، يحاول أكرم كشي في «الطائفة العلوية بين الفانتازم والواقع: محاولة في تحليل القراءة الطائفية للحوادث في سورية» نقد القراءات الاستشراقية للتحولات الحادة في الوطن العربي ولاسيما سورية وتفكيكها، من خلال رؤية تعتمد أساسًا على رؤية للطوائف وتواريخها بوصفها كيانات «جوهرانية»، مميزًا بين الأبعاد الطائفية في لجة الصراع والرؤية الجوهرانية الاستشراقية للطوائف لتفسير ما يحدث. يناقش كشي تلك الإشكالية عبر ثلاثة محاور، أولها، في الخطاب الأيديولوجي للثورة مقولة أن الثورة لم تحدث أساسًا لأن الكائن العربي كائن ديني (homo religious) غريب عن فكرة الثورة، وثانيها استظهار رؤية سوسيولوجية من خلال نقد رؤية ميشيل سورا في كتابه **الدولة البربرية** في طمس الجوانب الثورية، من حيث أن رؤية سورا منتشرة في أوساط المثقفين والمستشرقين، عربًا وغير عرب، وأنها تمثل اليوم نوعًا من الأرثوذكسية الفكرية المهيمنة في ما يتعلق بالشأن السوري، وأن رؤيتها منصبة على أن الحاضر استمرارٌ لماضٍ مستمر، ليتوقف في نهاية البحث عند ما يصفه بمرحلة ما بعد سورا، طارحًا أسئلة حول المفاهيم النظرية في النظر إلى الطوائف كونها كيانات صلدة، واستحضار العصبيات السنية في مواجهة العصبيات العلوية، وضرورة فهم الواقع الاجتماعي بأبعاده المركبة وليس باختزاله إلى بعد وحيد لا يصلح أن يكون أكثر من تفسير جزئي للتحولات بينما تغيب حركية الواقع المعقد عنها.

في الفصل **الثامن والعشرين**، يبحث عزام أمين في «الطائفية من منظور علم النفس الاجتماعي: الحالة السورية أنموذجًا»، من منظور علم النفس الاجتماعي لظاهرة الطائفية في المجتمع السوري، ويركز على العوامل النفسية الواعية واللاواعية التي شكلت ومازالت تشكل السلوك الطائفي على الصعيدين الفردي والاجتماعي منذ اندلاع الثورة السورية، وكيفية انصهار أثر العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية المختلفة في المكونات المعرفية والانفعالية والسلوكية للطائفية، ويحدد الأشكال الأساسية لظهور تلك المكونات من قوالب نمطية وممارسات سلوكية وإعادة إنتاج مكبوت ما يدعى بالمظلومية التاريخية، مشيرًا إلى تماهي الأقليات ولاسيما الأقلية العلوية مع النظام، لأسباب تعود إلى بنية النظام التركيبية من جهة،

والدور الذي يؤديه الشعور بالانتماء إلى الأقليات، مشيرًا إلى الاصطفافات الطائفية التي تحدث في أوقات الأزمات الكبيرة، ويتوقف عند إشكالية الشعور البديل والهوية الوطنية، وانقلاب «المظلومية» العلوية التاريخية إلى مظلومية سنية، وهو ما يرى فيه جزءًا من استراتيجية القوى المتصارعة في ارتداء ثوب الضحية أو المظلومية. يرى الباحث أن هذه المظلومية متخيلة، وأنها تشكل عائقًا أمام المصالحة الوطنية لأنها ليست مجرد وسيلة لعدم الاعتراف بالآخر وتجريده من حقوقه فحسب، بل وللانتقام منه أيضًا. ويطرح رؤيته الأساسية لمواجهة الطائفية بالمصالحة الوطنية والتي يكون عمادها «العدالة الانتقالية».

يأمل المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات أن تساهم حصيلة مؤتمر «التحول الديمقراطي» البحثية هذه حول مسألة الطائفية في المشرق العربي، في تجديد النقاش والبحث النقديين الجديين للتعرف إليها في شروطها التاريخية الجديدة، لتجاوز الطائفية السياسية اليوم، نحو دولة المواطنة الديمقراطية العربية.

محمد جمال باروت
رئيس اللجنة العلمية للمؤتمر

كلمة الافتتاح
طروحات حول المسألة الطائفية: إطار نظري[1] ......
عزمي بشارة

(1)

قد يستغرب حتى جزء من الباحثين المقولة التي تفيد أن الطائفية بمعناها المقصود في الخطاب السياسي العربي في عصرنا ظاهرة حديثة. ولتبديد بعض هذا الاستغراب، نقول إننا لا نقصد أن العصبية أو الطوائف، بمعنى أتباع دين ما أو مذهب ما (وهي دلالة حديثة نسبيًا للفظ الطائفة الذي يعني جماعة تشكل جزءًا من كل)، لم يكونا قائمين في الماضي، بل وُجدا في عصور ما قبل الحداثة، وكلاهما كامن في مفهوم الطائفية المعاصرة، انطلاقًا من دينامية المحايثة (Immanence) الضرورية بين الطائفية والعصبية. ولكن المقصود بالطائفية في الخطاب السياسي العربي في أيامنا، أكان مفهومًا نحاول تأسيسه ويفيد في تحليل الظواهر الاجتماعية القائمة أم حكمَ قيمة تبخيسيًا معروفًا عن ظاهرة بغيضة، أمر مختلف عن مجرد العصبية بمعنى التعصب لقبيلة أو جماعة. وهي بالتأكيد أمر مختلف عن الطائفة، أي الجماعة ذاتها، بمعنى أنها طائفة من البشر، هي فئة. والفئة بحكم تعريفها جزء من جماعة أكبر. وفي الدلالة القرآنية للفظ الطائفة نجد وصفًا لامعياريًا لفئة هي جزء من كل، كما تظهر الآيات التي ترد فيها كلها. ولم يكتسب مضامين معيارية سلبية إلا في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي الذي يتعارف المؤرخون المعاصرون على وضعه في أساس تحقيبهم للعصر العباسي الثاني؛ طردًا مع انقسام الخلافة، وتضعضع سلطتها العباسية لمصلحة إمارات الأطراف المتغلبة، أو بما يفيد التشرذم في مقابل الوحدة.

أما الطائفية التي يجري الحديث عنها، فهي تحديدًا عند أتباع الدين أو المذهب المعين جماعة تمثل امتدادًا أو تواصلًا تاريخيًا (أي إن لها تاريخًا) ولها حدود اجتماعية، ولها ناطقون باسمها (علمانيين أكانوا أم رجال دين) يذودون عنها ويصوغون مصالحها بلغة التعايش والخصومة مع جماعات أخرى. ويحدث هذا تصورًا عن كيان له أسطورة منشأ، وسردية تراوح بين صوغ مشاعر الغبن ومشاعر الافتخار والكبرياء. وكي يثبت التواصل التاريخي، غالبًا ما تسقط على الماضي مصطلحات الطائفة في فهم ذاتها ومحيطها في الحاضر. وهذا باللغة النقدية مغالطة تاريخية، أو لازمنية التاريخية. وباختصار، فإن الطائفة المقصودة في عصرنا، سنة وشيعة مثلًا، ليست كيانات اجتماعية قائمة بما هي فئات تشكل جزءًا من جماعة أكبر، بل هي طوائف متخيلة بفعل التنافس والخصومة في الدولة الحديثة، ووسائل الاتصال الحديثة، والإسقاط على الماضي، وأدوات التخيل المعروفة في إنتاج الهوية المشتركة وتركيبها.

لقد شكلت الفرق الدينية في الماضي طوائف اجتماعية بمعنى جماعات أهلية محلية في مجتمع تقليدي،

وكذلك اعتُبرت الفرق الصوفية طوائف في بعض الحالات، وكذلك أصحاب الحرف والمهن في المدن، حتى لصقت بهم تسمية الطوائف حتى نهاية العهد العثماني. لكن الطائفة التي تنشئها الطائفية السياسية في المجتمع الجماهيري هي طائفة متخيلة، بمعنى أن الانتماء إلى جماعات كبيرة من البشر عابرة المحلة والمدينة، وحتى الدولة في بعض الحالات، يجعل الأفراد يتخيلونها كأنها جماعة أهلية محلية.

الأهم من هذا كله أن سياق الطائفية السياسية بمعناها التحاصصي المحدد، يرتبط بمرحلة تاريخية جديدة نشأت فيها الدولة الوطنية والجماعة القومية، وأصبح ممكنًا الحديث عن عصبية لقطاعات فيها تقوم على الدين والمذهب، وأصبح ممكنًا تصورها والمطالبة بحصة في الدولة، حتى حيث لم تنشأ الدولة، أي قبل الاستقلال. فتختلف الطائفية السياسية المعاصرة عن الطائفية الثاوية في نظام الملل العثماني، في أنها تقوم على المحاصصة السياسية المؤسسية أو شبه المؤسسية للطوائف، بينما كان نظام الملل إطارًا تنظيميًا قد ينطوي على التهميش، لكنه لم ينطوِ قط على المحاصصة وترسيمها.

تتفاوت هذه السرديات بين الطائفة بوصفها جماعة أهلية مألوفةً للفرد من بيئته المحلية والطائفية الأهلية المرتبطة بها والجماعة الطائفية المتخيلة في مرحلة ثقافة الجماهير، سواء أقصد بها طائفة غير محلية في الدولة الوطنية كلها أم عابرةً للدول. ونحن نتعامل عادة مع الطائفية السياسية والنظام الطائفي بوصفهما ظاهرتين في إطار الدول، وليستا عابرتين لها، لكن الطائفية السياسية قد تسخِّر الرابط الطائفي العابر الدول لتوثيق روابط تضامنية، أو لغرض التدخل في دول أخرى. ويتعلق ذلك باستخدام الطائفية في العلاقات الخارجية التي تنعكس بالضرورة على الأوضاع الداخلية.

في حالة الطائفة بوصفها جماعة متخيلة متجانسة تتبع مذهبًا أو دينًا تتخيله متجانسًا تاريخيًا أيضًا، تسقط على التبعية للدين مصطلحات القومية وتعابيرها وأدواتها. ويتحول الدين والقومية عندئذٍ، سوية، إلى فعل سياسي في داخل الطائفة، فينعكس على مستوى الوحدة الطائفية، وإشراك العامة في السياسة من خلال الهوية المشتركة المميزة والمحددة التي تجمعهم بنخب الطائفة. ويبدو الفعل في هذه المرحلة ثوريًا في بعض الحالات، وربما يتجلى في شكل مطالب مساواتية الطابع داخل الطائفة، بالتشديد على الاختلاف عن الطوائف الأخرى، والمشترك في داخل الطائفة عينها. في هذه المرحلة تكون الطائفية السياسية أحد أشكال مشاركة العامة في السياسة وفي الحداثة، فهي تنضوي إلى إطار تنتمي إليه، لكن تمثله قوى نخبوية (أسرية أو طبقية أو سياسية) وتتحدث باسم الهوية المشتركة هذه.

أما على مستوى علاقة الطائفة بالدولة، وباقي الطوائف في المجتمع، فتظهر في الصراع من أجل حصة أكبر من الدولة ترجمةً لوزن ديموغرافي، أو لقوة اقتصادية وثقافية، أو تعويضًا لغبن تاريخي أو غير ذلك. وحين يستخدم التعويض عن الغبن التاريخي أداةً لتحصيل امتيازات (وليس حقوقًا متساوية)، أو مبررًا للتحالف مع قوى أجنبية (وهذا نوع من الامتيازات) تصبح كتابة التاريخ من هذه الزاوية مسألة مصالح سياسية وميول أيديولوجية وضرورات ترسيخ الهوية؛ باختصار إنها مسألة خطابية (Discursive) لدواعٍ عملية أو سياسية.

لم يخلَ عالم الطوائف المحلية من العصبية ومن أنماط الإدارة الذاتية الاقتصادية والسياسية المرتبطة بالتنظيم التاريخي للاجتماع في المدينة الإسلامية بصورة خاصة، أو حتى في المجتمعات الريفية أحيانًا، وفي حالات مخصوصة. ولا شك في أن الأهمية هنا هي للانتماء إلى الجماعة الأهلية، عشيرةً كانت أو طائفة، أي لنمط الوجود الاجتماعي السائد ما قبل الحداثة الذي يقوم مدرسيًا، وبالأحرى تنميطيًا، على سيادة العلاقات العمودية في مقابل العلاقات الأفقية. لكن الطائفية بمعنى استثمار التبعية لدين أو لمذهب ديني لتحويل أتباع هذا الدين إلى جماعة تحافظ على نفسها في وجه تحدي قطبَي الاندماج والتهميش، بل ومخاطر الاستئصال، اللذين يهددان الطائفة، ثم ترجمتها إلى قوة سياسية لها مطالب من الدولة، هي ظاهرة منسوبة إلى الدولة الحديثة. لكنها لم تتشكل من لا شيء؛ فللطائفة السياسية وغيرها بدايات غير مكتملة التكوّن في الماضي، وهي بدايات كافية لتكشف عن بذور هذه الظواهر قبل ذلك بمراحل. وبكلمة لها تاريخ وجذور تتغذى ذاتيًا بنفسها في الشروط التي تستدعيها.

تعدّ الجماعة طائفةً أصلًا، أي جزءًا من كل، لكن الطائفية ناتجة من أن هذا الكل الجديد مختلف تاريخيًا وينافس الجماعات المحلية في مد خطوط الانتماء إليه ومساراته التي تمكّنه الحداثة منها، مثل التعليم الرسمي، والخدمة العسكرية، وخدمات الدولة، ووسائل الاتصال الحديثة التي تصل الدولة مباشرةً بالفرد. أما في الماضي، فلم يمكن الكيانية السياسية الإمبراطورية التواصل مباشرة مع القواعد البشرية المشكّلة الجماعات الأهلية، ولا حتى على مستوى الولاية. ولم يكن ممكنًا أن تتشكل طوائف عابرة المحلات والمدن والأقاليم.

من ناحية أخرى، إذا كان الكل هو الأمة الإسلامية أو مجموع الملة كما كانت تسمّى في مرحلة تاريخية سابقة، فلا يمكن عدّ المسيحيين واليهود طوائف فيها؛ لأنهم ليسوا جزءًا من كل أصلًا، بل هم «أهل ذمة»، وهو مصطلح قابل للتفسير إيجابيًا وسلبيًا بحسب المرحلة السياسية من الناحية المعيارية، لكنه بوصفه مفهومًا فقهيًا أصليًا هو رمي لأهل الذمة خارجها. لكنهم في الحقيقة شكّلوا كيانات اجتماعية قائمة بذاتها في مناطق هامشية أو في أحياء داخل المدن، أكثر مما شكل «السنة» أو «الشيعة» جماعات كهذه. أما إذا كان تعريف الكل قد اختلف وأصبح مرجعه اللغة والثقافة أو الدولة الوطنية التي يفترض أن المواطنة وحدتها الأساسية أو غير ذلك، يصبح هؤلاء طوائف... وقد يصبح المسلمون طائفةً، أو ينقسمون طوائف في سياق الصراع على هذا الكل.

لأن الكل في الفكر القومي أو الوطني هو مرجع الشرعية الجديد، أكان أمة قومية أم دولة، يصبح الانتماء إليه معياريًا، ويصبح تقسيمه أمرًا مرذولًا، فهو بحكم تعريفه مسّ الوحدة الوطنية. وحتى عندما يختلط الفكر القومي أو الوطني بالليبرالية أو بالديمقراطية الأهلية، ويصبح التنوع في داخلها أمرًا مشروعًا، وحتى مرغوبًا، يبقى التعصب له وتحويله إلى سياسات هوية أمرًا غير محمود على المستوى القيمي، وعلى المستوى السياسي.

إن لهذا الحكم المعياري أساس في التحليل النظري يتلخص في أن تقسيم المجتمع طوائف ذات حدود مرسومة سلفًا يختلف عن تعددية التيارات السياسية والفكرية والأحزاب، وهي تعددية متغيرة ومتبدلة.

وإذا حل هذا التقسيم محل تنوع الآراء والبرامج في صوغ مصلحة المجموع تصبح التعددية الطائفية عدوًا للتعددية الفكرية والحزبية، وتصبح الطائفية خصمًا للتعددية السياسية وللديمقراطية. هذا عدا أنها تقمع حرية الاختيار الفردي، باختزالها الفرد إلى تابع لطائفة.

في إمكاني التوسع أكثر في هذا الموضوع، لكني أرى أن الأمر غير متاح في هذا المقام. وأختم هذا البند بالذات بالقول إنه لو لم نكن نعرف بوثوق تام علاقة الاستعمار بنشوء الطائفية السياسية التحاصصية في بلادنا، وتحويل الملل العثمانية إلى طوائف سياسية تبرّر تدخل الأجنبي، ومواصلة ذلك في أثناء الانتداب على بلادنا في المشرق العربي في تلك المراحل، وقيام متصرفية جبل لبنان قبلها على أساس هذه المحاصصة الطائفية البواح المحددة الحصص والتمثيل، لكان في إمكاننا الاستعانة بالنظرية للتأمل في معنى الطائفية ونفورها من الرابط الوطني أو القومي الجامع، وتجاوزه إلى التعاون مع خصومه الدوليين، وتعويق تكوّنه، ولا سيما في مراحل نشوئه. لقد كانت الطائفية ذات جذور تاريخية، لكن الطائفية السياسية بالمعنى المعاصر لها وليدة تفاعل المنظومة الاجتماعية القائمة مع الاستعمار الحديث، وطريقة بنائه الدولة التي سترثها الدولة الوطنية المستقلة، أو ستصطدم بها بعده، في العراق ولبنان وسورية وغيرها.

لا شك في نفسي وعقلي أن المسارين التاريخيين النقيضين لتشكّل الطائفية السياسية في بلادنا كانا نهوض العروبة، أو ربما الهوية العربية بالمعنى الثقافي السياسي، قبل التحول إلى القومية الأيديولوجية والسياسية التبريرية السلطوية لأنظمة الحكم، والدولة الوطنية وبناء المؤسسات الوطنية التي تخترق الجماعات المحلية الأهلية. وليس صدفة أن المسارين في أماكن التقائهما أو تقاطعهما أو حتى افتراقهما قد شكّلا مصدرًا لا ينضب للأفكار النهضوية والإبداع الأدبي والفني، ولمظاهر مدنية عابرة الطوائف تثير في بعضنا الحنين، وغالبًا ما تعنوَن بتسميات لا تتوخى الدقة، مثل المرحلة الليبرالية، والمرحلة القومية، وحتى «الزمن الجميل» وهو مصطلح يستدعي أكثر من تحفظ، وغير ذلك.

لم يُثبت لنا أحد من المشككين في تعارض هذين المسارين الوطني والقومي مع الطائفية حتى الآن أن الإنسانية اكتشفت بديلًا من الثقافة القومية الجامعة وأساسها اللغة المشتركة، والدولة الوطنية وقوامها المواطنة بما فيها الحقوق السياسية والاجتماعية، بوصفها أدوات في الاندماج تخترق انقسام المجتمع جماعاتٍ عشائرية أو جهوية، أو طوائف تبعية دينية ومذهبية تدار علاقاتها بالتعايش والاحتراب، وربما تتحول إلى أساس للصراعات السياسية. واللافت أن خصوم العربية والعروبة يعجبون بالرابط القومي الثقافي، وحتى السياسي عند الآخرين... ومن غرائب العصر أن ينقسم العرب العراقيون طوائف في حين يصر الأكراد في العراق نفسه على تشكّلهم القومي الكردي المتجاوز الوطنية العراقية. وفي الحالة السورية كان الأكاديمي والمناضل الوطني السوري العضو الدائم في الكتلة الوطنية السورية إدمون رباط يوضح منذ عشرينيات القرن العشرين للجميع أن سورية من دون العروبة هي طوائف وأقليات، وأن العروبة هي طريق بنائها دولةً.

هذا واضح بالنسبة إلي أكثر من أي وقت مضى، وسبق أن خصصت له كتابًا كاملًا هو **المسألة العربية**. قد

يقال لي إن الحل هو الديمقراطية والليبرالية وحقوق المواطن. وأقول لا أتحدث عن الحلول، بل عن السياق التاريخي والأطر التي تصبح فيها هذه حلولًا ممكنة؛ فالديمقراطية والليبرالية كل على حدة، ولقاؤهما سوية في الديمقراطية الليبرالية غير ممكن خارج سياق الثقافة التي تجمع الناس وتبني «نحن» عابرةً للجماعات المحلية، والطوائف تتيح التعدد في داخلها بدلًا من الانشطار في حروب أهلية؛ ولا خارج الدولة الوطنية الحديثة وأساسها المواطنة. وأي بحث جدي عن صعود الطائفية السياسية في منطقتنا لا بد من أن ينتهي بسطر أخير طويل عريض هو أن الطائفية السياسية رفعت رأسها في بلادنا وازدهرت مع إخفاق هذين المسارين: الثقافة العربية القومية الجامعة للمسلمين وغير المسلمين، ودولة المؤسسات الوطنية والمواطنة للعرب وغير العرب، في العقود الخمسة أو الستة الأخيرة.

يبدو أن العروبة – وأرغب في الإلحاح هنا على ذلك – ليست نقيض الدولة الوطنية في المشرق العربي، بل هي من أسس وحدتها، وأن بديلها هو التمزق الطائفي، بل والاجتماعي والمناطقي، وليس الوطنية. فالعروبة والوطنية متكاملان. ليست القومية العربية هي التي قوّضت الوطنية في المشرق العربي، بل الاستبداد الذي استخدم الأيديولوجيا السياسية القومية لخدمة سيطرته ونظمه السياسية، وفرضها على العرب وغير العرب، وأجّج الطائفية، ومنع تكوّن المواطنة بوصفها انتماء إلى الدولة، ومركبًا حقوقيًا لا يجبر الفرد على المرور من خلال الطائفة أو العشيرة أو الولاء للسلطان لممارسته. وما الأدبيات العربية التي يمكن تصنيفها نقدية سوى سيلٍ من معالجات لا تتوقف بتسميات مختلفة لإخفاق هذين المسارين: القومية الثقافية العربية والدولة الوطنية. ولن أتطرق هنا إليها، لكني أتوقف عند ملاحظتين أراهما مهمتين:

– **أولاهما**، إن القومية العربية على الرغم من عبورها الطوائف وتبنيها خطابًا يسميه بعضهم علمانيًا بهذا المعنى الفريد، كمضاد للطائفية بالدولة (وهو ليس المعنى الصحيح تاريخيًا ومفهوميًا للعلمانية)، فهي غالبًا ما تملقت التدين الشعبي (وهو نمط التدين الأكثر عرضة للتطييف)، واتخذت مواقف ضد الأقليات الدينية، ولا سيما في أثناء صراعها مع الإسلام السياسي، أو ارتكزت إلى أقليات طائفية، ولا سيما في حالة حملها أيديولوجيا تبريرية بواسطة العسكر الذين تحدّروا من الريف واستندوا إلى قواعدهم الاجتماعية فيه، وهم في الحكم. ولم يكتف عديد من مثقفي الاستبداد العرب بهذا، بل عدّوا تأييد الاستناد إلى طائفة الأقلية علمانية، ونقدها تجاوزًا للعلمانية. فأصبحت طائفية الأقليات تعد علمانيةً، أما تحييد الدولة في الشأن الديني فلم يلق الاهتمام اللازم، ولا سيما أن العلمانيةَ غالبًا ما تعني في عرفهم تقديس المستبد ودولة الاستبداد. وفي المقابل وقع كثير من مناهضي الاستبداد في وهم الاستغناء عن الديمقراطية وشرطها الأساس حكم القانون، والمساواة أمام القانون، والحقوق المدنية، والاستعاضة عنها بطائفية الأغلبية، بوصفها شكلًا من أشكال الديمقراطية التي أصبحت مثل جراب الكردي مع الاحترام للأكراد.

– **ثانيتهما**، إن الدولة الوطنية أخفقت في بناء الأمة المواطنية لأسباب عدة تفاوتت بين الدكتاتوريات العسكرية التي حملت غالبًا أيديولوجيا قومية عربية، والأنظمة الملكية التقليدية، واشتركت في الاعتماد على الولاء للحكم أساسًا للامتيازات من جهة والقمع من جهة أخرى، لا على المواطنة أساسًا للحقوق.

(2)

ينقسم التحدي الكبير الذي وضعته أحوال المشرق العربي الكبير التاريخية أمام الباحثين العرب في موضوع الطائفية، قسمين اثنين في رأينا: **أولًا**، رصد تحول الطائفة الاجتماعية إلى طائفة سياسية تتخطى تمييزات نظام الملل وسياساته؛ **وثانيًا**، رصد عملية تحويل الجماعات أو الديانات والمذاهب «الأخرى» وتفكيكها إلى أقليات قياسًا بأكثرية طائفية... أو حتى تصرف الأكثريات بعقلية طائفية. فهذا لم يكن قائمًا دائمًا. وهذه عملية تحويل تاريخي طويلة ومعقدة للجماعات إلى أقليات فيما يشرحه مفهوم minorization بما هي عملية في فهم تحول الجماعات الأكبر ديموغرافيًا من ناحية العدد، إلى أقليات بالمعنى العددي في منظور الديموغرافيا التاريخية، والتي يبرهن التاريخ أنها تتحول غالبًا إلى ديموغرافيا جهوية وجبلية «منعزلة». وثمة صيرورة أخرى في تحويل المواطنين إلى أقليات من دون تغير وزنهم الديموغرافي، وذلك بالتعامل معهم بتصنيفهم بحسب انتماءاتهم الدينية في الخطاب السياسي السائد؛ هذا وحده كفيل بتحويلهم من مواطنين إلى أقليات.

في إمكاننا نظريًا تخيل طائفة اجتماعية لها بنية ووظيفة وحدود على مستوى المجتمع الأهلي، ولم تتحول بالضرورة إلى طائفة على المستوى الوطني، ثم إلى قوة سياسية لها مظالم ومطالب متعلقة بها، وأخرى متعلقة بمشاركتها في الحكم، وبالتالي تغيير نظام الحكم، لا إلى نظام أعدل، بل إلى نظام يضمن مشاركتها مقياسًا وحيدًا للعدالة التي تفهمها.

إن البنى والوظائف والحدود الاجتماعية للطوائف معروفة في سياقها الاجتماعي التاريخي، أكان على مستوى الحماية والتضامن، أم على مستوى الطقوس والشعائر التي تعيد إنتاجها، أم على مستوى منع الزواج المختلط مع الطوائف الأخرى، وحتى التخصص بوظائف اقتصادية معينة في بعض الحالات بحسب علاقتها بمسائل مثل ملكية الأرض والحرف والتجارة... وغيرها. كما أن الطائفة الاجتماعية بحكم تعريفها، في رأينا، ذات طابع محلي، وغالبًا ما ترافقت عملية تحويلها إلى طائفة تتجاوز حدود الجماعة المحلية مع نشوء أدوات بناء الجماعة المتخيلة، كما في حالة القومية. وترافق عادة ببدء نشوء المجتمع الجماهيري بأفراده المتذررين، أي المتحررين من التبعية للجماعة العضوية.

في أوضاع نشوء مجتمع الجماهير، لا يمكن إعادة إنتاج الطائفة بأدوات الانتماء إلى الجماعة المحلية فحسب، وتنشأ هنا حالات أدلجة الطائفة بواسطة إعادة إنتاجها جماعة متجانسة عابرةً للمكان والزمان، وتدبير ذلك بأدوات الاتصال والتنظيم الحديثة، ويرتبط هذا غالبًا بدور سياسي ووظيفة سياسية، ولا سيما أن الجماعة المتخيلة قائمة على أساس التبعية لمذهب ما أو لدين ما تنافس طوائف أخرى، وجماعات متخيلة مثل القومية والحزب السياسي والأيديولوجيات على أنواعها. في رأينا، يمكن بسهولة مراجعة ذلك تاريخيًا في كيف تحولت الطوائف المحلية في البلدات أو المدن، إلى طوائف ذات طابع قطري (وأحيانًا قليلة متجاوزة للدول) في تيارات مذهبية سياسية ترعاها دول إقليمية في بعض الأحيان؟ ومتى؟ ولماذا؟ وليس بالضرورة أن يكون هذا التتابع النظري تاريخيًا؛ فمجرى الأمور التاريخي مختلف عن النظري، ولا توجد فيه نماذج نقية

عن الطائفية الاجتماعية أو السياسية. فهذه وظائف انفصلت بالتدريج، ولم توجد في الواقع التاريخي نماذج نقية قائمة بذاتها.

يمكننا رصد نشوء المذاهب الإسلامية تاريخيًا بسهولة. وثمة دراسات متقدمة في هذا الموضوع. لكن مهمة رصد تحول أتباعها إلى طوائف اجتماعية منفصلة ذات حدود ثابتة نسبيًا هي مهمة أصعب في التاريخ، مثلًا في تاريخ بغداد في القرن الرابع الهجري بصورة خاصة، وحتى بعد هذا القرن الذي ازدهرت فيه تيارات وفرق الفضاء الشيعي لم تتمأسس «سنة شيعية» أرثوذكسية قبل أن تحوّل المذهب الاثني عشري من مذهب شبه مكتمل في نصوص رئيسية إلى مذهب دولة؛ ومن ثم خلال الصراع العثماني – الصفوي الطويل، وآثاره في العراق وشمال بلاد الشام، وما صاحبه من تسنين وتشييع بقوة السيف. والحقيقة أن التسنين في بلاد الشام جرى غالبًا في العصر المملوكي الذي حصر السنة بالمذاهب الأربعة، وبمنظور أوسع في أثناء ما يمكن تسميته بالمد التركي من العهد السلجوقي وحتى العثمانيين، مرورًا بانحسار الفضاء الشيعي وتوجهه شرقًا في أثناء الحروب الصليبية.

لكنني أدعو إلى تأمل نقدي في فكرة تحول هذه الطوائف إلى جماعات ذات وظيفة سياسية تطمح إلى المحاصصة وتعمل من أجلها في عصرنا؛ لأن السياسة في ذلك العصر لم تكن وظيفة قائمة بذاتها، ولا كانت الدولة قائمة كونها وظيفة منفصلة عن المجتمع. لكن يصح هذا إذا كان المقصود الصراع على الاعتراف بحق تفسيرها النص، وحقها في ممارسة عاداتها... والأهم من هذا وذاك الصراع على السلطان، أو على الحظوة لديه والقرب منه.

مع ذلك يمكن ملاحظة بدايات هذا التحول في نشوء الدولة الفاطمية بمرحلة أولى، وتحوّل أهل السنة والجماعة من جماعة من العلماء المعارضين للمعتزلة أو للتصوف أو لغيرهما من «البدع» إلى «فرقة ناجية»، أو تعبئة العامة كمِلَّة مستنفرة ضد الباطنية والدولة الفاطمية تارة أخرى، أو من جهة حنابلة بغداد ضد أحيائها الشيعية في القرن الرابع الهجري.

يمكننا أن نحدد بدقة متى نشأ المذهب الاثني عشري وتحول إلى مذهب فعلًا في التاريخ أيضًا في المرحلة التاريخية نفسها، ولكن يصعب أكثر تحديد متى تحول أتباعه إلى طائفة منفصلة لها حدود طقسية وفي الأحوال الشخصية، مثل منع الزواج المختلط، والصلاة في مساجد خاصة بها. ويمكننا القول إنه تبلور أولًا مذهبًا ضد الإسماعيلية، لا ضد السنة، لكن تحوله الرئيس بوصفه طائفة جرى بين مد وجزر، وتحولات كبرى لها علاقة بالتغيرات السكانية والجغرافية، لكنه صعد على مسار التطييف بمعنى تحويله إلى ممارسات يمكن لجماعة كبيرة من البشر التزامها في الدولة الصفوية ذاتها من خلال مذهبة السكان، وفي خضم الصراع بين الدولة العثمانية والدولة الصفوية على العراق. وهذا هو الأخطر والأكثر تأثيرًا، على الرغم من فصول السلام والمعاهدات الدولية بين العثمانيين والصفويين. وبعد ذلك بفترة طويلة، في القرن التاسع عشر، جرت عملية مذهبة القبائل التي توطنت ومارست الزراعة في جنوب العراق والفرات الأوسط. وقادت هذه العملية المؤسسة الدينية الشيعية في النجف وكربلاء وفئة الأسياد بشكل خاص. بعدها فحسب أصبح

الشيعة أكثرية في العراق، لكن ظلت الهوية الرئيسة التي تتحكم بالثقافة السياسة في الجنوب العراقي والفرات الأوسط في السياسة هي القبيلة العربية. ولم تصبح الطائفة كيانًا سياسيًا إلا بفعل الطائفية السياسية بعد الحرب على الكويت وانتفاضة عام 1991 بتفاعلها مع الثورة الإيرانية؛ فالطائفية السياسية هي التي أنتجت الطائفة، لكن بوصفها طائفة متخيلة.

أما المرحلة الثالثة، فهي مرحلة التنظيمات وبدء تحويل أهل الذمة إلى جزء من كل بالمعنيين طوائف ومواطنين، جزئيًا في الوقت نفسه، ثم تدخل الاستعمار لحماية ما أصبح يعرف فجأة بالأقليات (بلغة الأوروبيين) وقيامه بمأسسة المحاصصة الطائفية في إدارة مجلس جبل لبنان في إثر مذابح عام 1860.

في هذه المرحلة يندرج تحول الطوائف الاجتماعية من جبل لبنان إلى نوع من الطوائف السياسية مع إعادة تعريف الغرب أو استغلاله لنظام الامتيازات ولحماية الطوائف في المراحل الأخيرة من تاريخ الدولة العثمانية، ثم تسييسها تمامًا في النظام الطائفي السياسي الوحيد في المنطقة العربية في لبنان منذ نشوء نظام المتصرفية وحتى الآن، على الرغم من أن الدستور اللبناني الراهن المنبثق عن اتفاق الطائف يقوم على ضرورة إلغاء الطائفية السياسية، لكنه يعيد إنتاجها لأنه طائفي. وحتى في التاريخ اللبناني ما بعد الاستقلال بعدة سنوات كان التوزيع الطائفي عرفًا، وكان يمكن لمسيحي أرثوذكسي مثل حبيب أبو شهلا في عام 1947 أن يشغل منصب رئيس مجلس النواب، لكن الدولة اللبنانية مأسست المحاصصة الطائفية في بناء أجهزتها، كما مأسست تشكيل المجالس الطائفية ذات السلطات في نطاق طوائفها أعلى بكثير مما مارسته سلطات الانتداب الفرنسي التي زرعت عملية المحاصصة الطائفية. ولإدمون ربّاط أن يقول لنا كثيرًا عن هذه العملية التي أعادت فيها الدولة بعد الاستقلال في لبنان إنتاج الطائفية، بدينامية مؤسسية أقوى مما كانت عليه في المرحلة الانتدابية.

يمكن مراجعة تاريخ الطوائف والطائفية في العراق والاستنتاج بسهولة أنه ليس له تاريخ في الطائفية السياسية، على الرغم من أنه لم يخلُ من الخصومة الطائفية، وأن تحويل الطائفية الاجتماعية إلى طائفية سياسية هو من نتائج التدخل الأميركي في العراق وضرب الدولة، والتدخل الإيراني في المعارضة العراقية قبل ذلك، وبعده في النظام الذي قام بعد الاحتلال. ولم يتحول النظام العراقي إلى نظام سياسي طائفي دستوريًا، بل حصل ما هو أسوأ؛ فالنظام الطائفي الدستوري يمنع التحول الديمقراطي، ويصلب المحاصصة لتصمد في وجه المتغيرات، حتى الديموغرافية منها، لكنه يضمن في الأقل تمثيل الأقليات وحقوقها، وغالبًا ما يحميها التوافق الطائفي المنظم إلى أن تثبت هشاشته؛ ففي العراق اعتُمد نظام ديمقراطي من حيث الشكل، في ظرف تنظيم السكان سياسيًا على أساس طائفي بعد الاحتلال، وتتعامل الدولة معهم على الأساس نفسه، ما جعل الديمقراطية أداة في تطييف الدولة وأجهزة القمع، مع تهميش الطوائف الأخرى (والكلمة السحرية العراقية هي المكوّنات). هذه الديمقراطية المتبعة في العراق هي بالطبع أسوأ من النظام الطائفي؛ إنها سياسة طائفية تسخّر الديمقراطية الشكلية، ولا تقدم أي حماية للأقليات على أنواعها. وفي العراق اعتُرف للكرد بقومية مع أن معظمهم سُنَّة، بينما عُد العرب شيعة وسُنّة.

(3)

يُثبت تاريخ المشرق العربي أنّ التدين السياسي، بغض النظر عن نشوئه، إذا وقع في مجتمعات متعددة الطوائف وتعاني أصلًا عدم استقرار في هويتها الوطنية أو القومية، فإنه يؤول بالضرورة إلى طائفية سياسية، حاملًا معه فكره السياسي الديني، أكان سلفيًا أم أصوليًا أم إصلاحيًا... ويستخدم الطائفية في التحشيد خلفه. وفي حالة السلفية الجهادية التي امتدت حديثًا إلى دول المشرق، والتقت مع صعود قوة الطائفية وتراجع الدولة الوطنية وضعفها في زمن الثورات، ولا سيما حيث ارتبطت وحدة الدولة بالاستبداد، وقع لقاء شديد الانفجار بين السلفية الجهادية والطائفية.

قبل حصول هذا اللقاء، حادت الطائفية الاجتماعية والسياسية المتولدة من تهميش الأغلبية في ظل استبداد في مجتمع متعدد الطوائف بالنضال التحرري عن هدفه الأصلي، وهو التحرر من الاستبداد وإقامة نظام سياسي يحفظ حقوق الناس المدنية وكرامتهم وحرياتهم. لقد اختلط الاستبداد مع هيمنة طائفة الأقلية في كل من العراق وسورية في وعي المتضررين من النظام بعد أن تهمّشت أنماط التعبير الطبقية والقومية ضد الظلم. والحقيقة أن لا السنّة حكموا العراق، ولا العلويين حكموا سورية. بل استفاد النظامان، العراقي والسوري، من ولاءات عشائرية وإقليمية في بناء الأجهزة الأمنية وفي الحفاظ على النظام بالاستعانة برجال موثوقين. لكن الناس مالت إلى التفكير أن الولاء طائفي. ومع إثارة مخاوف الأقليات بالتلويح بحكم الأغلبية بوصفها طائفة يتحول الولاء إلى طائفي فعلًا، وتتبنى الأكثرية تعبيرات أقلياتيه. هنا ينزاح النضال من أجل الديمقراطية والمواطنة المتساوية إلى مجال آخر تمامًا هو ساحة الاحتراب الأهلي.

ينشأ المركب الأخطر حين تلتقي مشاعر الغبن الطائفي مع نشوء تيارات سلفية جهادية مسلحة في مواجهة الاحتلال الأجنبي وبطش نظام الطغيان في الدولة الوطنية. لا تهمش السلفية الجهادية في حالة السياسة الطائفية، لا عنصر التحرر في النضال ضد الاستبداد فحسب، ولا تحرف النضال الثوري عن هدفه الأصلي من أجل التحرر من الاستبداد إلى نزعات طائفية فحسب، ولا تكتفي بالمطالبة الطائفية بإشراك الطوائف المضطهدة بحصة أكبر، بل تذهب إلى نفي الآخر وتكفيره. وليس ذلك من شروط اللعبة الطائفية.

الطائفية عمومًا ليست مسألة متعلقة بالدين، بل بالجماعة. وفيها المؤمن وغير المؤمن والملتزم دينيًا وغير الملتزم. وليست الطائفية حالة تبشيرية ودعوية، بل هي عكس ذلك، إنها تعصب لحدود الطائفة. وحين تجري الدعوة إلى اعتناق المذهب في حالة الطائفية، كما في حالات التشييع والتسلفن التي تقوم بها كل من إيران والسعودية، بنجاح متفاوت، فهي تقوم بذلك لأسباب سياسية وليس دينية.

أما السلفية الجهادية فتستخدم الطائفية لغرض الحرب الدينية؛ فالطائفية بالنسبة إليها حاضنة اجتماعية غاضبة. لكن هذه السلفية لا تعترف بالطوائف الأخرى أصلًا. وهي لا تقبل بابن الطائفة مجرد أنه يتبع المذهب، بل تريده أن يمارس الدين على طريقتها أو تكفره، وتجري على غير المسلمين أحكام أهل الذمة في أسوأ تفسيراتها الفقهية والسلوكية وأفظعها، مستلهمةً من أسوأ المراحل في تطبيقها في التاريخ الإسلامي، التي غالبًا ما كان مصدرها أكثر الحكام تقوى في خطاب الجماعات الإسلامية، وأكثرهم تقربًا من العلماء

المتشددين والعامة بحثًا عن الشرعية. (المتوكل، وفتاوى ابن تيمية في مذبحة كسروان في عام 705هـ/ 1305م، وتعصب سياسات سلاطين المماليك ضد الجماعات الأخرى، مسيحية وإسلامية).

يضاف إلى ذلك أن الطائفية ترتبط تاريخيًا بموجب تحليلنا برسم حدود الطوائف واستقرارها، ثم سعيها إلى تحصين منزلة ومكانة وحصة ضمن الكل الجديد، ألا وهو الدولة الوطنية، ولو على حساب حقوق أفرادها. أما هذا النمط الهجين من الطائفية والسلفية الجهادية، فيعود إلى نسخة همجية للفتوحات وحملات الدعوة ونشر الدين. وهذا ليس مرتبطًا بالضرورة بالطائفية. هكذا يستغل تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام الطائفية كي يعود بها إلى مرحلة الحروب الدينية.

لقد قتَل هؤلاء من أبناء «طائفتهم» المفترضة المتخيلة أكثر مما قتلوا من أبناء الطوائف الأخرى؛ فهم تكفيريون وليسوا طائفيين فحسب. إنهم يمثلون نكوصًا إلى مرحلة ما قبل الطائفية التي نعرفها إلى مرحلة الحروب الدينية. هذا إضافة إلى أنهم لا ينتمون إلى أي حدود معروفة لطائفة، بل يمثلون إحياءً كارثيًا مشوهًا لمفهوم الأمة والخلافة، ما قبل الدولة، وحتى ما قبل الطائفية المعترضة على الدولة. ولا يمكن أن تنتهي هذه الردة الكبرى عن التمدن العربي إلا بمأساة.

يثير هذا التنظيم نقاشًا مستمرًا بخصوص تشويهه الإسلام الحقيقي. فما المقصود بـ «الإسلام الحقيقي»؟ لا شك في أنّ كل ممارسة يقوم بها تنظيم الدولة الإسلامية لها سند في كتابات السلف، وفي ممارسات بعض السلف. مع أنه سند انتقائي واستنسابي واستدعائي خارج تاريخه بكل تأكيد، وهو بهذا المعنى إسلام لا يقل «حقيقية» عن غيره. وفي رأيي، فإن مسألة ادعاء الإسلام الحقيقي والزائف هذه هي في الأصل زائفة؛ لأنها تخلط بين الدين - بالأحرى فهم الدين - والتدين، ووصلت مع تنظيم الدولة الإسلامية إلى نهايتها القصوى الكارثية، وليس لدي شك في أنه ستجري بعدها مراجعات علنية لأمور كثيرة كان مسكوتًا عنها في تاريخنا.

أما الطائفية، فموضوع آخر لا علاقة مباشرة له بتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، إلا لغرض التعبئة والتجييش، فمن دونه تبقى مثل هذه الحركات معزولة تمامًا. الموضوع يستحق الدراسة، سواء في باعتباره معوقًا رئيسًا أمام انقسام المجتمع تعدديًا على أسس ديمقراطية في إطار الوحدة الوطنية ومؤسسات الدولة، أم بدفعه إلى صوغ مطالب العدالة والتغيير صوغًا طائفيًا نحو الخصومة الأهلية، أم بنشر الوهم أنه لا يمكن الحفاظ على وحدة المجتمعات من دون استبداد.

الطائفية السياسية مسألة اجتماع إخفاق مؤسسات الدولة والاندماج الاجتماعي في الحاضر مع رواسب من الماضي. وهذه واجهت مجتمعات وشعوب أخرى وكانت من محفزات ظهور أفكار التسامح في إطار الفكر الديني والبحث عن الحلول في مؤسسات الدولة الوطنية وتطويرها.

(1) هذه الطروحات جزء من دراسة موسعة عن الطائفية يعمل عليها الكاتب، ويأمل في أن يصدرها في كتاب قريبًا.

القسم الأول
مداخل ومقاربات نظرية

الفصل الأول
للطائفية تاريخ في تشكل الطوائف وحدات سياسية
...... أحمد بيضون

أولًا: زمن الدين وازدراء العابر

تغري الظواهر المنسوبة إلى الدين، أو المستظلة به، أهلها بتعيين أصل لها في الأزل أو في ما هو بمنزلته، لا يلبث أن يرتد إلى مستقبل الظاهرة فيجعل له مدى منبسطًا إلى الأبد، أو إلى ما شاء الله، على ما تملي العبارة الإسلامية. يعود هذا الميل إلى استواء الدين نفسه منشئًا حقيقة متعالية عما يسم إدراك البشر من تغير ونسبية، ومبشرًا بخلود في الحياة الأخرى يزري بما يعتور حياة البشر في الدنيا، والدنيا بأسرها، من هشاشة زمنية وقابلية للفناء. إن في هذا الأصل، أو الأنموذج الذي تقدمه حقيقة الدين على الصورة التي يرى فيها الدين نفسه حقيقته، ما يصبح قالبًا يحكم نظرة أهل الدين إلى الظواهر، وفيصلًا بين ما يعدّ إيجابيًا أو سلبيًا من صفاتها. وعلى التعميم، يعد ساميًا بموجب هذا القالب ما يكون أصله موغلًا في القدم موافقًا للحظة يعين فيها أصل القيمة أو قريبًا منها أشد قرب ممكن. وفي مساق البعد الآخر للزمن، أي المقبل، يعدّ قيمًا ما كان موعودًا بديمومة لا يعرف لها آخر.

على أن الدين نفسه يجعل لكل شأن دنيوي أولًا وآخرًا، معتبرًا أن لكل شيء مخلوق بدءًا في الزمن، وأن له أجلًا محتومًا، فكيف والحالة هذه يرفع الدين أو أهله من قيمة ما يختص به أو ما ينسبونه إليه من الوقائع؟ تستدعي عملية التمجيد هذه أن يجعل أصل الواقعة مقدسًا، أي ممتعًا بصفات خارقة للمنطق الدنيوي، وكذلك مآلها. فيتولى التقديس تعويض ما يتسبب به التناهي في المدة من نقص في القيمة. تتقدس الواقعة بنعمة من الله، أو بما هو بمعنى النعمة. فتبطل النعمة ما توحي به محدودية استمرارها في الزمن الدنيوي من ضعف وقابلية أصلية للفناء. على أن بداية الظاهرة، وهي في إبانها، تبدو أحوج إلى التقديس عادة من نهايتها. فإن البداية معينة في التاريخ ويبقى عمرها قصيرًا، في عين الأزل، وإن طال. وأما النهاية، وهي ما لم يحصل إلى الآن ولا تجسدت له صورة في الواقع، فإنها تبقى مفتوحة على نهاية كل شيء، أي على فناء العالم المفضي إلى الأبدية. بل إن الواقعة الدينية، في إيمان الآخذين بها، هي صورة الخلاص والخلود المقبلين والمركب إليهما في آن. وفي كل حال، تشي هذه المعاملة لما يحصل في الزمن بما ينطوي عليه العقل الديني أو النفس المتدينة بالأحرى من إزراء بالزمن، بما هو مضمار للتغيير، ومن تعلق بالثوابت وبالديمومة[2]. ويبدو هذان الإزراء والتعلق عبارة، في مجال التاريخ والنظر فيه ومعاناته، عن كراهة الفناء التي هي في آخرها رفض للموت، يجد

مخرجًا من توتره الرهيب في اعتماد الموت لحظة دخول إلى الخلود.

على وجه الإجمال، لا ينجو المؤرخون المتشربون بالتصور الديني للزمن[3] (وهؤلاء قد لا يرون أنفسهم متدينين) من هذا الميل العميق الغور إلى كراهة التغير والتعلق بالثبات، وإلى جعل الديمومة صفة لما يولونه قيمة مبدئية في تواريخهم، الأمر الذي يضاعف المشقة في كل ترسم يتوخى الموضوعية للمتغيرات في مسار جماعات من قبيل الطوائف الدينية، ومواقفها من نفسها بما هي جماعات، فيعسر تتبع ما يعتمل فيها من دواعي التوحيد والتنازع وما تطرحه من مهمات البناء الذاتي ومن المطالب الموجهة إلى السلطات، وما تؤول إليه مواقفها من جماعات الأغيار، بعيدها وقريبها، ومن الدولة أو الدول المتدخلة في مصائرها ...إلخ.

في صلب الصورة التي تحملها الجماعة الطائفية لنفسها يحضر مثال يراد حفظه أو تحقيقه، ويمثل المذهب - لا بما هو شرع فحسب، بل بكونه فلسفة وأنظمة قيم مختلفة أيضًا - تفصيلًا وتبويبًا له ويمثل الأشخاص المقدسون حرّاسه، وهذا كله يفترض له ثباتًا مرموقًا على الزمن، فيمسي عسيرًا اعتماد مقاييس من خارج هذه المنظومة وتراتب لوقائع التاريخ الزمني للجماعة يأخذ بِقِيم غير ما تعتقده الجماعة في نفسها. هذا مع أن من يتمكنون من ركوب هذا المركب من داخل الجماعة، أو من خارجها، لا يفوتهم أن المذهب نفسه منقسم دائمًا على نفسه، وأن منظومة دلالاته في جملتها تختلف من ظرف زمني أو مكاني إلى آخر[4]، وأن ما يسوق هذا الاختلاف من عوامل، وما ينتهي إليه من صيغ جديدة، لا يعللها الدين وحده أو المذهب بحال، إنما يقع منها مواقع تختلف فاعليته بين عللها قوة وضعفًا، حيث يمكن ألا يتعدى مقامه مهمة التسويغ لانصياع أتباعه لدواعٍ أخرى تصدر من دوائر لادينية ولامذهبية.

ثانيًا: نحو المذهب الطائفة؟

ذاك ما جعل المؤرخين والاجتماعيين الجادين يسلِّمون، على وجه الإجمال، أن الطائفة غير المذهب قطعًا، وأن الطائفية بما هي موقف في الجماعة المذهبية شيء مختلف عن التعلق بالمذهب، وأن المذهب، في كل حال، يذهب في الزمان مذاهب شتى، فلا يكون موافقًا لما يحسب أنه نفسه ودوره في أي وقت من الأوقات. وذاك ما جعل أكثر الدارسين تمحيصًا للطائفية اللبنانية، مثلًا، يلاحظون أن طوائف لبنان الحديث إنما هي أقرب شبهًا بالقبائل - التي هي وريثتها - منها بـ «الجماعات الروحية»، مع العلم أن الاسم الأخير هو الذي يحب أركانها أن يطلقوه عليها[5].

بخلاف المذهب الذي ربما يلفى له وجود متواصل بين دولتين أو أكثر فلا تنتقص من تواصله الحدود السياسية، وربما يتمثل في جزر متفرقة بين الدول، وهي الطوائف المنتمية إليه، كان وجود الطائفة يتعلق في الزمن المعاصر بتوطنها دولة واحدة وباستوائها مكونًا من المكونات الدينية أو المذهبية لهذه الدولة. مع العلم أن نزوعًا سياسيًا إلى إلباس المذهب لبوس الطائفة يسعه أن يدخل الخلل - بهذا الحد أو ذاك - إلى شرط الدولة هذا، وإلى واحدة أو أكثر من الدول التي تشملها نزعة التوحيد مبدئيًا. هذا الخلل هو ما بات يفاقمه اليوم «إلغاء الحدود»[6] واستمرار التواصل بين البشر، أفرادًا وجماعات، بفعل وسائل التواصل والنشر

المعاصرة دونما اعتبار لموانع سيادية من أي نوع.

مع هذا، لا تزال الطائفة جماعة من جماعات متناظرة يتشكل منها مجتمع ذو وحدة سياسية مبدئية. ويمثل المذهب الواحد موئلًا لوحدة الطائفة، في حدها الأدنى، أي وحدة الاسم والهوية، مع احتمال قائم لتخطي دورة هذا المستوى الأولي واتخاذه مرجعًا ومعيارًا لأنواع دينامية من التوحيد. وفي كل حال، تعد الطائفة نفسها من جهة أولى، مشترِكة في تاريخ المذهب العام، وهذا - في وجه من وجوهه - تاريخ مقدس، وتكون منفردة من الجهة الأخرى بتاريخ خاص بها بما هي جماعة موحدة الإقامة في أرض وطنية بعينها. ولا تحول الوحدة، اسمية كانت أم مركبة، دون نشوء التنازع والانقسام في صفوف الطائفة. وربما تتبع خطوط الشقاق خطوط التشكيلات الطبيعية أو التقليدية في الطائفة، من جهوية وعوائلية أو عشائرية وما شابه، وربما تكون خارجة على نطاق هذه العصبيات فتحدث فيها صدوعًا، فضلًا عن تصديعها الجماعة الطائفية بأسرها.

على غرار الجماعات العصبية عمومًا، يتعلق جدل التوحيد والتنازع في الطائفة، وما يقتضيه هذا أو ذاك من وحدة في التعبئة أو من تعدد في وجهاتها، بالتغاير بين الجماعات في المجتمع الكلي وبما يلازمه من تنافس ربما يرتفع إلى درجة الخصومة أو العداوة. ولا ريب في أن المذهب يعود إلى مزاولة دوره ههنا، فيسهل انتشار الأثر التوحيدي والتعبئة من بؤرة له إلى بؤر أخرى، مبتدئًا تجاذبًا مختلف الصور والمفاعيل مع الدول القائمة بحدودها الاجتماعية والقانونية والسياسية. ويتبع هذا كله التاريخ بما هو ظرف حافز أو مانع، ولا يتبع المذهب بتصوره الأزلي لنفسه، بل ربما يحدث في هذا التصور تغييرًا متباين العمق، فيعيد صوغ المذهب ورسم خطوط القسمة بين التيارات المعتملة فيه، جديدها وقديمها[7].

ثالثًا: سبل التنازع والتضامن

عمومًا، ينحو نشوء الخصومة أو النزاع بين طوائف موزعة على ديانتين إلى استحثاث مقدار من التضامن في صف كل من الديانتين، في الأقل بالقياس إلى المعهود سابقًا. أما اندلاع الشر بين طائفتين منتميتين إلى ديانة واحدة، فيرجح أن يؤول إلى التقارب بين طوائف الديانة الأخرى، وإلى حصول مقدار من السيولة في الحدود المرتسمة بينها. يظهر هذا الأمر واضحًا في الحالة اللبنانية الراهنة، وفي المسار التاريخي الذي انتهى بالمجتمع اللبناني إلى الحالة المذكورة، ففي الأعوام التي أعقبت تحرير الشريط الجنوبي من الاحتلال الإسرائيلي، وشهدت الغزو الأميركي للعراق، ثم الانسحاب السوري من لبنان بعد اغتيال رفيق الحريري، ثم الحرب في صيف 2006 بين حزب الله وإسرائيل، تدرجت القسمة السياسية التي طالما شطرت لبنان شطرين إلى مواجهة بين السنة والشيعة، فيما كان قد غلب على هذه القسمة الطابع الإسلامي - المسيحي في أعوام الحرب المطوّلة التي شهدتها البلاد، وفي عشاياها وغدواتها أيضًا. في تلك الأعوام كان التنافس الشيعي - السني قائمًا، وكان يجد وقوده، إلى موازين السلطة والمكانة، في اختلاف النظرة النسبي إلى الكفاح الفلسطيني، وهو بقي، على ترجحه بين صعود وهبوط، ملجومًا على وجه الإجمال، ولم تكن النظرة المشار إليها بمنجاة من الترجح في الجهتين أيضًا.

كان هذا التقارب الإجمالي بين الموقعين يفضي إلى تقارب سياسي بين قوى الطوائف المسيحية المختلفة أوثق منه عرًى، لوجود طائفة رئيسة واحدة في الصف المسيحي، ولو أن التقارب شهد هنا أيضًا خروقًا جسيمة راحت تزداد اتساعًا مع اقتراب الحرب من نهايتها. أما العقد الأخير، فشهد انفجار الدمل السني – الشيعي الذي ألهبه بقاء السلاح في يد حزب الله بعد تحرير الشريط المحتل، ومعه اشتداد الاستقطاب الإيراني – السعودي في ساحات الشرق العربي على اختلافها، ثم دخول حزب الله بسلاحه ساحة الحكم وموازينه، بعد أن بدا عازفًا عن دخولها مباشرة ما بقي الوصي السوري متوليًا تدبير مصالحه السياسية. في هذا المساق، قابل القسمة السنية – الشيعية وضع مسيحي تنازعته وجهتان متعارضتان، فمن جهة أخذ المسيحيون يبدون كطائفة واحدة تجمعها أطر سياسية مشتركة، وهذا تأكيد لمنحى كانت أعوام الحرب وعشاياها قد باشرت فرضه، ومن الجهة الأخرى توزع المسيحيون بين ضفتين لخندق سياسي عميق يعسكر على إحداهما معظم السنية السياسية، ويعسكر على الأخرى التشيع السياسي في جملته تقريبًا. وهكذا، بدا المسيحيون طوائف موحدة وساسة وأحزابًا متفرقين، وبدوا – بخلاف المذهبين الإسلاميين الكبيرين – مضمحلي القدرة عمليًا على المبادرة السياسية الجامعة، بعد أن كانوا عقودًا امتدت بين إنشاء لبنان الكبير (في عام 1920) واندلاع الحرب اللبنانية (في عام 1975) قابضين على زمام السلطة الفعلية في البلاد[8].

لا يفهم التحول اللبناني بعد أن مهدت له تحولات بطيئة في موازين طائفية مختلفة (سكانية واقتصادية وتعليمية... وغيرها) وعززه الانتماء المذهبي لقطبي النزاع البارزين في الشرق الأوسط، إلا في ضوء التكوين الطائفي الخاص بالمجتمع اللبناني، وهو تكوين أقليات كثيرة، بينها ثلاث كبيرة. ويقلل النظام السياسي في كل حال مِن وقع التباين بين أحجام هذه الأقليات، حيث يستبعد مبدئيًا منطق الغلبة والفرض، لكنه لا يفلح في ردعهما، بل يتعطل هو نفسه حال وقوعهما تعطلًا تلوح في أفقه الحرب الأهلية. تلك «صيغة» لا نقع على نظير لها في قطر آخر من أقطار الشرق العربي.

مع أن الأزمة الجارية في العراق وما جرته من عنف أهلي خطر في ظل الاحتلال الأميركي وبعده، وما بدا آخذًا في التفاقم من صدوع ظهرت في كيان العراق الوطني ولا تزال معالجتها تزداد صعوبة، سوغت تحدث معلقين كثر عن «لبننة» جارية للعراق، يشير إلى مقدار من الشبه بين المجتمعين، لا في طبيعة النزاع الذي يعصف بهما فحسب، بل في تكوينهما الأساسي أيضًا. ففي العراق أيضًا تبرز مكونات ثلاثة رئيسة: طائفتان وجماعة قومية تتجاذب ميزان السلطة العامة والمنافع المتصلة بها وشروط بقاء الدولة. ومع أن هذه المكونات متباينة الأوزان البشرية والمقدرات المترتبة على الانتشار والتكوين الاجتماعي السياسي لكل منها، وعلى الأحلاف الخارجية المتغايرة، ومع أن كلًا من الطائفتين انفرد بمقدار من الهيمنة في ردح من تاريخ العراق المعاصر، فلا يمكن اعتبار أي من الجماعات الثلاث ثانوية أو ناقصة الأهلية في أي تفاوض على مستقبل العراق أو تصرف بمصير الدولة العراقية.

هذا التوازن الرمزي بما يحتمله من أشكال الخلل الواقعي هو وجه الشبه الذي ظهّرته الأزمة العراقية الجارية بين الحالتين العراقية واللبنانية. في الواقع، يتوقف الشبه عند هذا التصدر الذي حظيت به الطائفية في

المجتمعين، وهو تصدر كان مسلمًا به للبنان مدرجًا في نظامه السياسي، وكان – إلى الأعوام الأخيرة – منكرًا في الحالة العراقية، تصنف بوادره، بالغة ما بلغت من القوة، في خانة الشذوذ عن السوية الوطنية[9]. وفي ما خلا تصدر الطائفية هذا وما يجره من احتمالات مبدئية للتنازع الأهلي والتعثر في حكم البلاد وتسيير شؤونها، يبقى لزامًا النظر في أزمة كل من المجتمعين ومستقبل وحدته ونظامه السياسيين بعين الإدراك لانفراد كل منهما بتكويناته الاجتماعية التفصيلية وبتقاليد العلاقات بين مكوناته وبشبكة العوامل المحيطة التي تندرج فيها حالته ...إلخ.

رابعًا: الإنكار السني

على أن حديث الطوائف والطائفية الذي يبقى مقبولًا في حالتي لبنان والعراق (أو أصبح مسلمًا به في الثانية من هاتين الحالتين أيضًا)، يثير اعتراضًا جسيمًا يتحدى ظاهر الحوادث حالما يتعلق البحث بشؤون مجتمعات أخرى في الشرق العربي: مصر وسورية مثالًا لا حصرًا. وهذا مثال، أو هما مثالان يسوِّغ اختيارهما ما يشهده المجتمعان من اضطراب على الصعيد الذي هو موضوع عنايتنا هنا. من ذاك أن أهل السنة من السوريين، وهم نحو 70 في المئة من السكان، اعتادوا ألا يحتسبوا أنفسهم طائفة من طوائف البلاد، وهي كثيرة يفيض بعضها عن حدود الديانتين الكبيرتين المستقرتين في البلاد، ولا كانوا يعدون مواقف جماعتهم – معلنة كانت أو «كامنة» – من الطوائف الأخرى مواقف طائفية، فالطوائف ومصادر الطائفية عندهم هم «الآخرون»، أما السنة فهم جماعة المسلمين، لا أكثر ولا أقل[10]. والواقع أن هذا الموقف عثماني الأصل، ويمكن أن يعاين بالتالي في دولة لبنان الجارة التي لا يمثل فيها أهل السنة ولا أي طائفة منفردة غيرهم أكثرية السكان المطلقة، ومن ذاك أن تذكرة الهوية العائدة للمواطن السني كان يذكر عليها في خانة المذهب لبضعة عقود خلت «مسلم» لا غير، فيما كانت تذكرة المواطن الشيعي تذكر أنه «شيعي»، ولا تنسبه إلى الإسلام. وعدِّل هذا التقليد، في وقت ما، بعد مطالبة شيعية في الأرجح، ثم ألغي ذكر المذهب على التذكرة من أصله غداة الحرب اللبنانية. على أن هذا التفارق في لبنان لم يكن يتجاوز في أيامه نطاق الرمز المتوارث والمحصور في السجلات، فيما كانت الحالة السورية تجعل من شبيهه منطلقًا لمواقف متقابلة من الأكثرية ومن الأقليات، وهو – مثلًا – ما يفسر تغلغل المنحى العلماني، مشفوعًا بالمنحى القومي، عربيًا كان هذا الأخير أو سوريًا، في صفوف الأقليات بالأولوية[11].

يمكن اعتبار الظاهرة الأخيرة، في مبدئها، تطلبًا للمساواة في المواطنة، وهذا تطلبٌ قديم أيضًا ترقى عباراته التشريعية الأولى إلى عهد التنظيمات العثماني. لكن كان حتمًا أن يوجد في صفوف الأكثرية من ينظر إلى هذا المنحى القومي العلماني برمته، وإلى منحى حليفه اللدود الشيوعي أيضًا، على أنهما سعي أقليٌّ إلى الاستيلاء المداور على لباب السلطة، ولكسر شوكة الإسلام بالاستناد إلى الظهير الدولي الملائم. وحين أذِن تطور الميزان الطائفي في الجيش السوري لطاقم انقلابي، كان أبرز عناصره نفوذًا من العلويين، استولى على السلطة قبل نصف قرن تقريبًا من اليوم، تضافر الحذر الأقليّ من ردة إلى الاستئثار الأكثري مع الحذر الأكثري من جنوح إلى هيمنة الأقلية على تجذير المسلك الطائفي في الجهتين، وكشف زيف ما كان يدثِّره من

دعاوى كانت تنزِّه نفسها عنه. تجلى ذلك بادئ بدء من جهة الأقلية، في التغليب الشديد للحضور الأقليِّ في الأجهزة المنوط بها حماية السلطة، وتجلى من جهة الأكثرية في جنوح طليعتها السياسية المنظمة نحو العنف السياسي على اختلاف صوره. ولا ريب في أن الاستتار بمبدأ المواطنة وبالمثال القومي لبث حاصلًا أو استعيد في صيغ مختلفة من الجهتين، وأن السعي إلى تأمين أحلاف في الأكثرية فرض نفسه على النظام الجديد المحتاج إلى توسيع قاعدته الاجتماعية، لكن الصفة الطائفية للنظام لبثت شديدة الوضوح. هذا فيما بدد القمع الفظيع، ابتداءً من مطلع الثمانينيات، صفوف التمثيل الإسلامي المنظَّم للأكثرية، محيلًا التعبير السياسي المتاح في البلاد، بما فيه ذاك الذي ينطق باسم أهل السلطة، إلى قواقع شبه فارغة.

كان مآل هذا التفريغ في ضفة الأكثرية أن السياسة المعارضة راحت تعاود بناء قواها في مكامن اجتماعية ليس لها صفة سياسية ظاهرة، لكنها تنشئ أطرًا للتضامن الاجتماعي له إلهام ديني وتمثل مقابلًا مفتتًا لأجهزة السلطة، فتحول دون نفاذ الولاء لها إلى كتل وجماعات مختلفة. في مقابل ذلك، كان النظام السوري يصادر لنفسه عنوانًا إسلاميًا، ويجانس بين قاعدته الطائفية وهوية الأكثرية رمزيًا، باستدراج فتاوى قدّم أهمها مراجع غير سوريين تمنح الطائفة العلوية صفة المذهب الإسلامي، الأمر الذي لم يكن مستقرًّا تاريخيًا في الوعي السائد[12]. على صعيد آخر، كانت الأزمة المتمادية لقطاع الزراعة في البلاد وما أورثته من هجرة ريفية ومن نمو متراخي الضوابط للمدن، ظهيرًا لتكوين بؤر طائفية مستقوية بالسلطة وأجهزتها في المدن وظهيرًا أيضًا لتوسيع التفلت السني المتدرج من رقابة النظام المطلقة ومن التبعية العملية أو النفسية لهيئاته وأجهزته.

بناء على هذا، يمكن القول إن توجيه السنة في سورية نحو التحول إلى طائفة حصل بفعل السحق الذي تعرض له تمثيلهم السياسي، فإن ما يجوز أن يوصف بالطائفية في جانبهم ليس إلا استبدالهم بالتمثيل المنظم وبفكره شبكة منتشرة من أدوات التضامن الاجتماعي، ولغة دينية يبثها دعاة غير سياسيين مبدئيًا، فيستوي هذا كله مقابلًا للغة النظام ولأجهزته التي تنبذ من مجال السلطة أكثرية أهل البلاد وتحول بينهم وبين التعبير الحر عن تصورهم لصيغة الدولة والمجتمع وتتنكر لإرادتهم في كل مجال. وهكذا، كان التطييف من فعل نظام مثل في وجه أكثرية لم يكن وعيها لنفسها طائفيًا، حالة خصومة قدمت نفسها في لبوس علماني. لكن تحصينها الطائفي لنفسها واستئثارها الأقليّ بلباب السلطة جعل الأكثرية تنزع إلى اختصارها في هويتها الطائفية، وتبني على هذا الأمر مقتضاه.

خامسًا: أقلية وأكثرية ساحقتان

هذه الدينامية السورية كانت، ولا تزال، بينة الاختلاف عن دينامية الخصومة الطائفية في مصر. ثمة أولًا فروق تكوينية جسيمة بين المجتمعين تتمثل في تجانس مصري لا ينبغي الأخذ في شأنه بزعم البساطة الشائع، لكنه يخالف في كل حال ما هو ملحوظ في سورية من شقوق إثنية وعشائرية وجهوية، فضلًا عن الطائفية، أضف إلى ذلك اختلاف الحال المصرية لهذه الجهة عن الحالتين اللبنانية والعراقية؛ إذ تعتور المجتمع المصري أو بعض جهاته في الأقل، شقوق من هذا القبيل أو ذاك، لكن هذه الشقوق، باستثناء الشق الطائفي، ليست

أكثر مشكلات البلاد ظهورًا. وأولى آيات الاختلاف عن الحالة السورية أن النظام السياسي في مصر غير منسوب إلى أقلية طائفية يستند إلى تماهيها به ويعول على ولائها في وجه أكثرية دينية أو طائفية يعاديه أوسع كتلها باعتباره متسلطًا عليها من خارج طائفي أقلي، وهو يجذرها بدوره ويجر خلفه تاريخًا من العداوة الإجمالية والقمع الشديد لها. ولا يفترض النظام المصري لنفسه أصلًا علمانيًا، ولا يضع قيودًا على علاقته بالدين، تحصر حضور هذا الأخير في بنية الدولة وتكوينها في حدود رادعة، على الغرار السوري[13]. فعلى التعميم، وفي ما يتعدى الأزمات الشديدة التي شهدتها علاقات النظام بالإسلاميين في العهد الجمهوري، لبثت الدولة المصرية بارزة الحرص على شهر هويتها الإسلامية، وعلى إدراج رموز الإسلام ومؤسساته في صورتها العامة وممارساتها الظاهرة. وفي أوساط المصريين المعنيين بمعايير نظامهم، من أهل النظام أو من الجمهور العام، لبث مبدأ العلمانية مثارًا لنفور واسع النطاق ولنزوع إلى معادلته بالإلحاد وداعيًا إلى تهميش من يقولون به ونبذهم.

لم يكن ميسورًا أن ينسب إلى جماعة الأقباط المصريين شكل ما من أشكال الهيمنة على الدولة كما هي حال العلويين في سورية[14]، فكان السبيل الذي سلكته الطائفية المصرية هو محاصرة الأقباط، بحيث لا يتاح ظهور أي خرق منهم للحدود التي تحصر الهوية الإسلامية الغالبة على الدولة والمجتمع فيها سلوكهم ومواقعهم. كان هذا الطابع الردعي للطائفية المصرية يظهر في رمزية الوقائع التي استثارت في أكثر الحالات مجابهات طائفية؛ إذ كان الأمر يتعلق غالبًا بتصرف فردي أو ضئيل الرقعة يعتبر تجاوزًا لقاعدة من قواعد العلاقات التي أرساها الإسلام بين المسلمين وغيرهم، أي بزواج مختلط يعتبر غير شرعي مثلًا، أو بحالة تنسب إلى الردة... وغيرهما. لكن خلف هذه الحالات التي بدت محصورة، كان يظهر تنازع أبعد غورًا لحدود المكانة المفترضة لكل من الجماعتين المسلمة والمسيحية، وعنف يواجه كل محاولة مهما تكن ضيقة النطاق لثغر هذه الحدود. ثم إن المناخ الذي تنشئه هذه الحالات أو تمثله لا يلبث أن يمتد إلى حالات أخرى لا تمت بصلة إلى اختلاف الدين، إلا إذا صودف أن فريقي النزاع مختلفا الدين. هكذا، ربما يتحول مشكلة طائفية تستدعي استنفار جماعتين مقابلتين نزاع على عقار – مثلًا – أو اعتداء على متجر ...إلخ. ولا ريب في أن استيلاء رجال الدين، من الجهتين، على كتلة العلاقات كلها بين الجهتين وتحويلها مدار أخذ وردّ بينهم، بعضه تهييجي وبعضه تصالحي، يساهم في جعل كل أمر – كبيرًا كان أم صغيرًا – من هذا القبيل موضوعًا لتداول طائفي الصيغة والمآل[15]. هكذا، تبدو مراجع الدولة والقوانين العامة حينما يتواجه أقباط ومسلمون في نزاع من الأنواع المحتومة الوقوع والتكرار، كأنها منتقصة الصلاحية ومحتاجة إلى ملحق أهلي. ولا غرو في أن يكون المتشددون من الإسلاميين طليعة المبادرين إلى تقويم ما يعدونه عوجًا في العلاقة بين الجماعتين، فهذا النوع من المبادرات الذي يستدعي ما يناظره في الجهة الطائفية المقابلة من تغليب للخطاب الديني وحملته، إنما هو فرصة لعرض الحرص على ما يعتبره أصحابه حقوق الدين ولتجديد التعبئة حول المبادرين[16].

إذا صح القول بوجود مواجهة بين الإسلام والدولة في مصر، فهي مستقلة إلى مدى بعيد عن المشكلة الطائفية، وهي قائمة في ما يسمى «عمق الدولة»، أي في وجود قوام لها له بعد مؤسسي وتاريخي حصين نسبيًا عن النوازع المعتملة في المجتمع، ومستقل إلى درجة مرموقة بمنطق عمله ودواعيه. وإذا وجدت

مواجهة بين الجماعة المسيحية والدولة فهي ناشئة من حالات النكوص الموضعي أو الإجمالي الذي ربما تبديه الدولة عن إحقاق حقوق المواطنة التامة لهذه الجماعة وحمايتها من بوادر الجور الأكثري.

سادسًا: طائفيات

تفضي هذه الجولة العجولة على الحبكات الطائفية القائمة في أقطار مختلفة من الشرق العربي، إلى ملاحظة الاختلاف المؤكد بينها، فالطائفية طائفيات، حيث يسعها أن تجد موردها الراهن في انقلاب ما لموازين القوة الاجتماعية السياسية بين مكونات كانت، أو أصبحت متقاربة الأقدار، ويسعها أن تكون طغيانًا من الأقلية على أكثرية كان استتباب الأمر لها تاريخيًا أغناها عن تغليب الاستجابة لدواعي التوحد الطائفي في مواجهة جماعات بدت مغلوبة وضئيلة الخطر على وجه الإجمال، فلم يوجب مسلكها استنفارًا (غدا بالغ العنف أحيانًا) من جهة الأكثرية إلا حين مالأت أوساط نافذة فيها قوة أجنبية، وارتضت أن تكون جماعتها وحقوقها مركب سيطرة لتلك القوة. إضافة إلى ذلك، يسع الطائفية أن تكون إدامة للتغلب على أقلية ذات وزن تعوِّض النقص في حقوقها وهامشيتها في حرم السلطة بالسعي إلى الامتياز في مجالات اجتماعية مختلفة وبما يورثه هذا الامتياز بدوره من طموح. هذا التنوع في الطائفيات يتحكم، بطبيعة الحال، في المعالجة اليومية للتوتر، ويتحكم إلى حد معين، حين ظهور الظرف المواتي أو الحافز، بصيغ المواجهة، إذا حصلت، وبأفقها.

يبقى أن عمل الطائفية يورث في العادة أبنية طائفية يتباين صمودها وكفاءتها وتتنوع صيغها ومجالاتها من طائفة إلى أخرى. هذه الأبنية التي قد يكون بعضها قديمًا متعلقًا بالمذهب لكن الطائفية تجدده أو تغيره، هي ما يجعل الطائفة طائفة، فهي تنقلها - أو تنزع في الأقل إلى نقلها - من حالة الجماعة المذهبية الموكِلة ما يخرج من شؤونها عن نطاق المذهب إلى جهات لا صفة مذهبية لها أو منتمية إلى جماعات مذهبية أخرى، إلى حالة جديدة هي حالة الجماعة المتكاملة الوظائف، الساعية إلى التصرف المستقل بكل ما يتاح لها التصرف به من شؤونها. فإذا قصرت الطائفة في هذا السعي بعد هبّة سياسية أو نزاع أو تمهيدًا لهبة وتوقعًا لنزاع، لم يكن بلاؤها وتضحياتها سوى تبديد وهدر، وضعفت حظوظها في البناء على ما قد يبدو نصرًا أو كسبًا سياسيًا. هذا السعي وما يؤتيه من ثمار وما ينتهي إليه من حضور مباشر للطائفة في مضمار السياسة ومن طموح طائفي صريح إلى السلطة السياسية، هو ما نطلق عليه «التبلّر الطائفي»، وهو الشرط المؤسسي لاستدامة التعبئة في الطائفة ولجعل دائرتها متصدرة عند المنتمين إليها من جماعات وأفراد، دوائر الولاء المعروضة عليهم.

سابعًا: مرجعيات متقابلة «التبلّر» والولاء

لا تخلو الطائفة، على وجه التعميم، من قيادة ذات صفة دينية، لكن يسع صلاحية هذه القيادة أن تبقى محصورة في دوائر من حياة الجماعة دون سواها، فيكون الطاقم المذهبي هذا عارفًا بالمذهب ومكلفًا نشره، أو نشر ما هو مفترض النشر منه على عامة المؤمنين. ويكون مكلفًا تعليم الطقوس وقيادة الجماعة في أداء ما هو

جماعي منها. ولا تقصر الطقوس على فروض العبادة المنتظمة، بل تتعلق بتقديس محطات الحياة الشخصية من الولادة إلى الموت، مرورًا بالزواج وغيره، وقد يكون فيها ما يتصل بالصحة والمرض، وبالنجاح أو الإخفاق في عمل من الأعمال ...إلخ. ربما يتجاوز الطاقم المذهبي هذا مضمار العبادات إلى مضمار المعاملات، فيعيِّن لهذه الأخيرة معايير وقيمًا مستقاة من المذهب أو من بعض مصادره. ثم إنه ربما يتولى بنفسه إنفاذ هذه القيم والمعايير أو جانبًا منه. فإذا قال بالتكافل بين المؤمنين وبمد يد العون إلى الضعفاء منهم، قرن القول بالفعل فراح يتلقى ما هو مفروض على المؤمنين أو ما يتطوعون به له ويصرفه في وجوه تدخل تحت عنوان التكافل وعمل الخير، وربما يتوسع في هذا الباب فينشئ لنفسه هيئات ومؤسسات ...إلخ، أو يلتقي عند مباشرته أيًا من هذه الأعمال مراجع غير دينية ينشأ بينها وبينه تنافس أو تعاون، وربما يصل الأمر إلى العداء السافر. تكون هذه المراجع التي يتفاوت حضورها من مجتمع إلى آخر كثافة وفاعلية، مبثوثة في التشكيلات القرابية مثلًا، أو في ما يسمى «المجتمع المدني» بطبيعة الحال. لكن ربما تكون الدولة طرفًا مهمًّا أيضًا، بل مهيمنًا ونزّاعًا إلى الاحتكار في أداء الوظائف نفسها: من تأمين التعليم إلى توفير الطبابة إلى وجوه أخرى من الرعاية الاجتماعية ومن الحماية بقوة القانون وبالقوة المسلحة.

فضلًا عن هذا، فإن هذا التقابل بين المرجع المذهبي وغيره من المراجع يحد - كثيرًا أو قليلًا - نطاق عمل الأول في كل حقل، فإن مرجعية المذهب ربما لا تظهر البتة في حقول محددة تكون فيها الطائفة شريكة أطراف غيرها في الحياة العامة، أو تكون معوِّلة فيها على الدولة بحكم القانون، أو بحكم الواقع، حيث لا يكون للتجانس المذهبي أثر يذكر في النشاط الاقتصادي مثلًا: في البيع والشراء، الاستخدام، وفي إنشاء الشركات. وهذا في ما خلا ما تزكّيه علاقات القرابة أو علاقات الجوار، وهذان نوعان من العلاقات تؤثر فيهما عادة وحدة المذهب، ولو أن درجة التأثير تختلف بين مجتمع وآخر، وبين طائفة وأخرى أيضًا، وهذا أمر يكون للتاريخ حكمه فيه، فضلًا عن حكم أوضاع الحاضر. وأيًا تكن حال النشاط الاقتصادي لجهة رسمِ الأثر المذهبي معالمه، فربما لا تستلهم السياسة المذهب في شيء ذي بال، حيث تجد أصولها وقيمها في منظومات خارجة عن نطاقه، ومشتركة - إلى هذا الحد أو ذاك - بين مكونات أخرى للمجتمع. ربما يكون للطائفة ساسة أملت اختيار بعضهم أصولهم العائلية، ولم يسألوا عن برنامج طائفي لعملهم، ولا عن مصدر مذهبي لمعايير سلوكهم. وربما تملي اختيار بعض آخر رؤًى وقِيم ليس للطائفة فيها أي حضور، فلا تعتبر هذه الأخيرة إطارًا مرجحًا للتعاون أو التضامن.

هذه الحقول كلها تستدرج إنشاء مؤسسات في المجتمع يتحكم في تكوينها وفي عملها الإطار والمعيار الطائفيان أو غيرهما من الأطر والمعايير. وبمقدار ما يكون المسار التاريخي لطائفة من الطوائف أفضى إلى الاستكثار من المؤسسات ذات الصفة الطائفية، وإلى نشرها على قطاعات الحياة الاجتماعية على اختلافها، تكون الطائفة أدركت مرحلة أعلى من مراحل التبلّر وأنشأت في هياكلها أسبابًا للولاء تدعو إلى تعظيم دورها في المجتمع الكلي، وإلى السعي إلى فرض تصورها لهذا الدور، لا على قوى الطوائف الأخرى وحدها، بل على ما يتجاوز الطوائف أو يناوئ توسيع أدوارها من هيئات أيضًا. وأهم ما ينتظر حصوله مع بلوغ التبلر مراحله العليا، ترجمة دور الطائفة ترجمة سياسية صريحة على وجه التحديد، وغالبة في صفوف الطائفة

نفسها على غيرها من الترجمات. وعلى صعيد الأفراد، يتدرج مفعول التبلّر بالفرد من علاقة بالمذهب لا تنشئ إلا شعورًا بالانتماء المحدود إلى الجماعة تقتصر مفاعيله على لزوم بعض الأفضليات التقليدية في مضامير السكن والصحبة والزواج ...إلخ. وربما يخرق هذا الالتزام من دون تردد في واحد أو أكثر من هذه المضامير. في كل حال، يتمثل مفعول التبلر المتزايد في توسيع نطاق الشعور بالجماعة الطائفية وبالانتماء إليها وفي اتخاذها إطارًا له أفضلية لتضامن متعدد الوجوه يتوِّجه التضامن السياسي على اختلاف صيغه وتجلياته. وربما يبدو العمل السياسي للمقبل عليه في سياق طائفي غير مستقل بنطاق خاص له عن نطاق الانتماء إلى الطائفة بعمومه. فهذا النوع من التشكيلات التقليدية يتميز بما سبق أن سميناه «الشيوع»، أي النزوع إلى إدراج مستويات الانتماء كلها وما يتبعها من سلوك في وحدة هلامية لا يفترق فيها ما هو روحي عما هو اقتصادي أو سياسي ...إلخ[17].

ثامنًا: التبلّر مراحل وصيغًا

لا يحصل التبلّر في مجتمع متعدد الطوائف لهذه المكونات كلها دفعة واحدة، ولا يتخذ صيغة واحدة من حالة إلى حالة، مع أن المحاكاة أو المنافسة في هذا المضمار عامل يفرض نفسه، لكنها محاكاة أو منافسة تتعدى الطرف المتخذ أنموذجًا إلى مثال عام ربما يستلهم قِيم العصر، لكنه يبتغي الفاعلية والقوة على الخصوص. ويبقى التبلر غير خال من التفاوت بين أوساط الطائفة الواحدة، فلا يبلغ بها حالة الوحدة على الرغم من استواء الوحدة محطًّا لرغبة منتشرة[18].

يقتضي الإلمام بحالة الطوائف في كل مجتمع من المجتمعات العربية لجهة التبلّر، معرفة وجوه من حياة الطائفة ومن تجهيزها المؤسسي ومقدراتها المختلفة، التي ربما لا تكون متاحة كلها أو جلها. فلعل المسألة الطائفية أولى المسائل التي تجعل الأنظمة الاستبدادية، من دون البحث فيها، سدودًا يتعذر تخطيها، أو تقتضي ضروبًا من المداورة تحد من صدقية الحصائل أو من نفاذها وإحاطتها. وكنا قد تطرقنا في موضع آخر إلى مسألة حرية البحث هذه ومفاعيل القيود المضروبة عليها في ظل أنظمة ترى في المشكلة الطائفية سرًّا لا يسعها البوح به، أو تهمة موجهة إليها يتعين طمسها[19]. وعلى وجه التعميم، كان الباحثون من غير مواطني الدولة المدروسة أقدر على التصدي لهذا الموضوع، ولو أنهم سلكوا فيه سبلًا هي أقرب إلى التجسس منها إلى التحقيق المنهجي؛ إذ لم يكن هذا الأخير ميسورًا، ولا هم وجدوا بين أيديهم مصادر منشورة تشفي الغليل في هذه الفئة من المسائل. ومن بين الكتب الحاظية بتقدير مستأهل في هذا الباب الكتابان اللذان كرسهما الفلسطيني حنا بطاطو للعراق ولسورية[20]، ومنها كتاب حديث الصدور كرسه الباحث البلجيكي توما بييري للبعث والإسلام أو للدين والدولة في سورية[21].

أدى الاعتماد الصريح للطائفية مبدأ ناظمًا للمجتمع السياسي ولمؤسسات الدولة في لبنان، فضلًا عن وجوه أخرى من الحياة الاجتماعية، إلى جعل ما نسميه تبلّر الطوائف، أي نزوعها إلى الاستئساس وإلى استيعاب حياة الأفراد في أطر تعرضها الطائفة أو تفرضها عليهم، موضوعًا لتناول كثير، مباشر وغير مباشر.

فأصبحت الحال لهذه الجهة مختلفة عنها في المحيط، مع بقاء الطائفية في لبنان موقفًا ومراسًا كثيرًا ما ينكرهما الضالعون فيهما أو يستبقونهما في دائرة الشؤون الحميمة للجماعة فلا يتناولونهما بالوصف والتحليل. ومهما يكن من شيء، فإن استطلاع الأحوال وتطورِها على هذا الصعيد يبقى أيسر سبيلًا في هذه البلاد المفتوحة منه في الأقطار الخاضعة لأنظمة استبدادية لا يخلو أي منها من لون طائفي يجهد في كتمانه.

هكذا أمكن مثلًا، أن تُلاحق نشأة حزب الله ومقدماتها في الطائفة الشيعية والمسار الذي تلاها في بحوث كثيرة وضعها لبنانيون وغير لبنانيين، وهي توضح في ما توضح حركة الطائفة نحو تنظيم نفسها على صُعُد مختلفة واستيعابِ الوحدات الداخلية التي تنازعها استقطاب الانتماء والتضامن ووعي نفسها ووعي أفرادها إياها بوصفها موضوعًا واحدًا مدرجًا في تاريخ لبنان العام وتاريخ محيطه. وهكذا أمكن باحثة فرنسية أن ترسم، في تناول لقطاع استراتيجي كاشف، تطور المدارس الشيعية المعاصرة في لبنان في شبكة صلاته بالهجرة البعيدة وبالهجرة الريفية وبأدوار الأعيان والعلماء، ثم بغلبة المنظمات السياسية الطائفية ابتداء من مطلع السبعينيات من القرن الماضي[22].

يوضح هذا التناول فروقًا قائمة بين الحالة اللبنانية والحالة السورية التي وصفها بييري، لجهة البعد المذهبي أو الطائفي في تربية الناشئة، حيث بقيت المدرسة السورية خاضعة، من حيث الأساس، للسلطة السياسية وللحزب الحاكم، وانحصر دور الطاقم الديني فيها في ولايته على مدارس التعليم الديني، وفي تدريس مادة الدين في مدارس التعليم العام، وفي كلية الشريعة الدمشقية، فيما يستدرج الشيوخ التلامذة من هذه المدارس ومن الأحياء إلى المساجد لاستكمال تنشئتهم ولإدراجهم في النشاط الديني الاجتماعي[23]. بينما أتاحت حيوية القطاع الخاص المدرسي في لبنان استكثار الشيعة المعاصرين مدارس التعليم العام والمهني التي كانوا مقصرين في إنشائها في ما مضى، فضلًا عن «الحوزات» الدينية. وكان أن سيطر التنظيمان السياسيان الشيعيان اللذان قويت شوكتهما في هذه الأثناء، على مدارس الدولة الواقعة في دوائر نفوذهما أيضًا، فتولى مشايخهما التعليم الديني فيها وأصبحت كلمتهما هي العليا في اختيار مديريها، وأصبح متاحًا لهما أن يقيما فيها شتى أنواع الاحتفالات، وأن يؤطرا وجوه النشاط اللاصفي على اختلافها، وأصبح تنظيماهما الكشفيان يتقاسمان تلامذة هذه المدارس أيضًا، فيما انحسر عنها التنظيم الكشفي التابع لوزارة التربية، الأمر الذي يؤول إلى قدرة حزبية تؤازرها – إلى المدارس كافة – مراكز مذهبية أو تنظيمية مختلفة على تولي التربية الفعلية للكثرة الكاثرة من الناشئة الشيعية حيثما وجدت[24]. وهذه تربية مذهبية اجتماعية في طبيعة الحال، لكنها تفضي بلا فصل إلى الميدانين السياسي والعسكري حيث يلزم. في هذه الأثناء، تمضي المدارس التابعة لجمعيات أنشأها الأعيان أو العلماء من الشيعة في عهد أسبق، إلى الذبول والضمور، وتضمر معها مدارس الدولة التي سلبتها المدارس المذهبية الجديدة جانبًا لا يستهان به من جمهورها، وبسطت سيطرتها على معظم ما تبقى[25].

تاسعًا: القدوة المارونية

ليس التبلّر الشيعي، وله وجوه مختلفة غير الوجه التعليمي، إلا مثالًا من أمثلة تعرضها الواجهة اللبنانية. والواقع أن الشيعة كانوا آخر الطوائف اللبنانية الكبيرة انطلاقًا في حلبة الاستئساس العام أو التبلر الطائفي، حيث كان الموارنة عقودًا كثيرة هم رواد هذا المضمار، لا لأن كنيستهم دأبت على العناية بالتعليم من عهد بعيد وانتقلت إلى رعاية الحديثِ منه ونشره على نطاق العوام قبل نحو قرن ونصف قرن، فإن سائر الكنائس المسيحية حذت الحذو نفسه في أوقات متقاربة، ولكن لأن الموارنة استتموا قبل سواهم تجهيز طائفتهم الاجتماعي والسياسي بمختلف وجوهه، وجعلوا العنوان الطائفي هوية جامعة لمؤسساتهم، فاتسع نطاق الاستحقاق الاجتماعي برعاية من الكنيسة، ففاض عن عائلات الوجاهة القديمة التي كانت تقسم الطائفة وتحوز نوعًا من السيطرة على الكنيسة نفسها، وانضمت إلى نطاق ما يحتسب «نخبًا» أسر جديدة وأفراد تآزرت الملكية الصغيرة والمهن الجديدة والتجارة لتزيد في أعدادهم وتتيح لهم استقلالًا وطموحًا سياسيين. وأسعف هذا التوسع نموّ سكاني استثنائي وصِلات تقليدية بالكرسي الرسولي وبفرنسا، عزّزه التعليم واستجاب لحاجات رأس المال الفرنسي بأساليب حديثة في الزراعة، وفي إنتاج الحرير خصوصًا. فكان أن وجدت هذه الطائفة نفسها غداة الحرب العالمية الأولى في موقع قيادة وهيمنة، من خلال مشروع لبنان الكبير الذي أعلن قيامه المحتل الفرنسي غداة هزيمة الدولة العربية في جوار دمشق. وكانت هاتان القيادة والهيمنة مثار رفض، وكانت مقوماتهما مثار محاكاة ومنافسة من طوائف أخرى حين أذِنت الحال لهذه أو تلك منها بالمحاكاة أو المنافسة. وكان منتظرًا أن يأتي الرفض والمنافسة من الجماعة السنية قبل غيرها، باعتبارها صاحبة السلطة في العهد السابق، والقوة الكبرى في مدن الدولة الجديدة، والسابقة العهد بالإدارة والسياسة، والمتحسسة لأهمية التعليم الجديد منذ أواسط القرن السابق، الأمر الذي أملى على هذه الجماعة أن تتحول، بالأسلوب وبالمقدار اللذين لاءما تكوينها وتقاليدها، إلى «طائفة لبنانية»[26].

صفوة القول أن رصد الصيغ المنوعة وتتبع الأطوار المتفاوتة لتبلّر الطوائف إنما يمثلان قراءة ممكنة (بل هي قراءة ذات امتياز) لتاريخ لبنان المعاصر حين ينظر إلى هذا التاريخ في جملته الاجتماعية: أي في وجوهه الاقتصادية والسياسية والثقافية، وفي ما تخلله من حالات التشقق والنزاع ومن تقلب الأحلاف والمواقف... وفي مساره الاستئساسي خصوصًا، وذلك دونما فصل بين هذا وذاك من تلك الوجوه كلها، وهذا بطبيعة الحال حديث يطول.

عاشرًا: المغالبة والحداثة

تمثل الطائفة متى بلغت من التبلّر مبلغًا يؤهلها للمغالبة، تحديًا لنظيراتها، أو في الأقل لمن كانت منها في موقع يستدرج التحدي، وتمثل أيضًا تحديًا لسلطة الدولة، فإنّ تمتع الطائفة بمقدار من الكفاية الذاتية يمثل للنخب الممسكة بزمامها، أو لمن وجد منها في نفسه أهلية وحظي بحوافز ملائمة، إغراءً بالطلب الناشط لمزيد من السلطة العامة ومنافعها، متى سنح ظرف موات. ولا يرجح أن تصمد المواثيق الحافظة للسلم الأهلي حين تكون السلطة مقسمة أنصبة طائفية ويطرأ خلل جسيم في موازين القوى بين الطوائف، فإن الترجمة المؤسسية للخلل تعديلًا في ميزان السلطة العامة يتعذر تحصيلها بالتراضي عادة، ولا يرجح على وجه

التحديد أن تحول دواعي التماسك الوطني مجردة من الروادع الملائمة، دون جنوح الطوائف المتقابل إلى قوى تجانسها في ما وراء الحدود، مظهرة تعدد الأوطان الذي يتميز به أكثر المذاهب الدينية، ونزوع الكتلة الأقوى في كل مذهب إلى جمع مقاليد الكتل الأخرى في يدها وتحويل نفسها مركزًا لها وقيادة تأمر وتنهى وتبذل المعونة على اختلاف أنواعها وتقدِّر المصلحة التي هي – في الأغلب – مصلحة القيادة والمركز. وأمست «أممية المذاهب» هذه في ثلث القرن الأخير، مع ما تفترضه من وحدة لقيادة المذهب أو تنافس عليها، أشد العوامل إخلالًا بوحدة الأوطان وتماسك الدول في هذا الشرق العربي[27]، وهذا من غير أن تكون الأحلاف المتقابلة مقصورة على أطراف تجمعها وحدة المذهب.

علينا، قبل الختام، أن نبرز خواء الرأي الذي ينسب الطائفية إلى تخلف عن ركب الحداثة وتمسك بالعتيق من الرؤى والعصبيات، وهو رأي يفترض للحداثة صورة واحدة ويعرِض عن معظم السمات التي طبعت الطائفية في صيغتها الحديثة أو المعاصرة. ففي لبنان، وهو – مرة أخرى – أوفر البلدان حظوة في مضمار دراسات الطائفية، ظهرت الطائفية بما أورثته من نزاعات دامية في أواسط القرن التاسع عشر، استجابة لدواعي الحداثة ولتفاوت هذه الاستجابة بين طائفة وأخرى، وتجاوزًا للإقطاع العائلي الذي كان ينشئ أسوارًا في مجال الطائفة الواحدة أو سلطة كابحة لأعيان طائفة على المنتجين في أخرى. واكبت الطائفية ما اقتضاه التوغل الغربي في اقتصاد جبل لبنان خصوصًا، وفي الاقتصاد العثماني عمومًا، وما مثله التقبل المسيحي لهذا التوغل من تظهير لاستعدادات المسيحيين الحداثية وتوسع فيها، ومن استفزاز تحركت له السلطات العثمانية في بلاد الشام وأعيان الدروز ومراكز القوى السنية في أحياء المدن، ورفض للتعديل الذي كان يمليه في موازين المكانة بين الطوائف لا التحديث الاقتصادي والتحول في إعداد النخب وحدهما، بل حركة الإصلاح المتمثلة في «التنظيمات» العثمانية أيضًا... هذا كله عرضه دومينيك شوفالييه (Dominique Chevallier) أوضح عرض قبل نيف وأربعين عامًا في كتاب يعلِن من عنوانه **مجتمع جبل لبنان في عهد الثورة الصناعية في أوروبا** الاقتران بين استشراء الطائفية وهجمة التحديث[28].

حادي عشر: نكوص الدولة والطائفية الجديدة

في الطرف الآخر من هذه المرحلة الطويلة، أي اليوم، نرى أشد المنظمات طائفية أكثرها ضلوعًا في شبكات الاتصال والتواصل الجديدة وأشدها اعتمادًا لأحدث الصواريخ والمتفجرات وأوسعها انتشارًا بين طلاب العلوم البحتة والتطبيقية ...إلخ. نرى من جهة أخرى أن الطائفية، في آخر طرزها العربية، إنما هي جواب عن ذواء دولة الرعاية واستحالتها إلى سبة، وعلى قيام دولة الإصلاحات الهيكلية الموصوفة بالرشاقة على أنقاضها. فقد جمعت العقود الثلاثة الأخيرة، في هذه الديار، خراب الزراعة وبلوغ الهجرة الريفية أوجًا غير مسبوق، ومعها النمو الشائه للمدن إلى ما تجب تسميته «الذعر الاجتماعي»، أي إفضاء قطاعات شاسعة من المجتمعات إلى حال لا تمثل فيها السلطة العامة أي ضمان للمواطنين ويقصر حضورها على العلم والنشيد وعيون الأجهزة الساهرة، وما تورثه سطوتها من رعب ومهانة. هذا فضلًا عن جنوح الدول إلى التخلي عن مسؤوليتها في مضمار التربية أو عن هزيمتها في هذا المضمار أمام الطواقم الدينية وما في أيدي هذه

الطواقم من مدارس ومعابد وفضائيات[29].

لا يتيسر ردّ على تخلي الدولة هذا، وعلى فتك فئة «الذئاب الشابة» الذائعة الصيت بمقومات معاش البشر وموائل الأمان المتاحة لهم، سوى في اللجوء إلى العشيرة، إذا وجِدت وصلحت أمورها، وإلى الدين في أشد صيغه عنفًا بالأفضلية. فبهذا يتحصل أحيانًا ملجأ من الحاجة وبهذا تغسل المهانة أيضًا ويتاح للمواطن المسحوق أن يحتقر محتقريه، ويتاح له أن يرهِب مرهبيه عندما تأتي الساعة. وهو إذ يفعل لا يغادر حداثة يتعذر الخروج منها أصلًا، بل العشائر مثلًا تعيد اكتشاف نفسها وتنتعش ويلتقي أبناؤها المشتتون تحت كل سماء بفضل صفحة تتخذها العشيرة على الـ «فايسبوك». وحين يتخذ الرد الدِّين مركبًا يعتمد أشد تآويله عصبية وجنوحًا إلى العنف، وهذا رد تلتقيه وتزكيه مليارات عائمة أسبغها النفط على أكثر الخلائق حمقًا وتعصبًا فأصبحت تغني منظمات المتشددين عن دعم الدول، أو تضاف إليه بلوى إلى بلوى[30].

هذا كله يوضح أن ما يسمى الحداثة مركب تتباين مكوناته من حالة إلى حالة، ولا يتصور بمعزل عن القوى التي تضطلع فيه وعن البيئات الاجتماعية التاريخية التي يتخذ موقعًا له فيها، هذا مع العلم أن تجارب الشرق العربي من سابق وراهن تفيد بأن المنظمات الطائفية أقدر من العوائل والعشائر على الاستيعاب الاجتماعي، بفضل شبكة الموارد التي يسعها نسجها لمن يلجأون إليها، وهي أيضًا أقدر منها على التعبئة للقتال، وعلى الاستقاء من الدِّين لتزويد المعبئين قضية ومثالًا يبدوان جديرين بالتضحية[31].

أما اليوم، فنحن في وسط الخراب الذي تضطلع بقسط منه الطائفية في بعض من مجتمعات هذا الشرق وتنذر به أخرى. ولا تشجع هذه الحال على اعتبار الطوائف مكونات سياسية بناءة تعتمد لإصلاح الأنظمة التي لا تزال على خللها ذي البعد الطائفي، أو لتجاوز الخراب المتمادي الذي ورث هذه الأنظمة[32]، كما لا يؤمل من الطواقم الطائفية على التخصيص وهي مقيمة على الاستنفار بعضها في وجه بعض وعلى حفظ «وحدة الصف» الطائفي، مسلك يتخذ احترام الحريات وتعدد التوجهات في الطائفة نفسها مبدأً ثابتًا لها. مع ذلك، لا يزال يبدر من هنا أو من هناك كلام يرى الحل في مقاسمة جديدة للسلطة بين الطوائف تأتي أقرب إلى الإنصاف، أو يعتبر هذه المقاسمة الجديدة في الأقل أمرًا محتومًا لا يظهر في أفق الحلول سواه. ولعل أول ما يجب قوله في هذا المساق، إن «ما لا بد منه» قد لا يكون حلًا أصلًا، بل قد يكون مع «ضرورته» الشر الأعظم، أو المصدر الأغزر لشرور لا تنقضي.

ثاني عشر: المحاصصة

لا يسعنا أن نتجاوز ههنا إشارات إلى ما يساق لمصلحة الطائفية من حجج تتعلق بالأنظمة السياسية الصالحة لما يسمى «المجتمعات المركبة». الإشارة الأولى هي أن عالم اليوم لم يبق فيه كثير من الدول تتسيد على مجتمعات غير مركبة. يردّ قسط من هذا الواقع إلى موجات مهولة من الهجرات اتصلت قرونًا، وكون بعضها مجتمعات بحالها ودولًا هي دول مهاجرين متنوعي الأصول. ويردّ قسط آخر من الواقع ذاته إلى يقظة الهويات الجزئية تحت كل سماء تقريبًا، هي التي كان خدرها النسبي أو الموضعي المديد يوهِم بحصول

التجانس حيث لم يكن حاصلًا، أو كان حصوله عرضة لاختلال مرجح يستجد. بناء عليه، لا تبدو فرنسا اليوم مجتمعًا «بسيطًا» ولا هذه هي حال مصر. وتعتمد الولايات المتحدة نظامًا فدراليًا، لكنه غير قائم على المقاسمة بين الإثنيات أو الطوائف (وهي هناك لا تحصى)، بل يحظر اعتبار هذا النوع من الانتماءات مصدرًا لحق أو لأفضلية في الحياة العامة، كما يحظر اعتبار ذاك حاجبًا لهذين.

يستفاد من مقارنة بعض الحالات بغيرها أن اعتماد تقاسم السلطة نظامًا إنما يتبع عوامل مختلفة يتعذر ردها إلى مجرد الصفة المركبة التي باتت قدرًا مشتركًا للكثرة الكاثرة من المجتمعات. تتعين أيضًا ملاحظة انحصار النجاح في قلة قليلة من هذه الحالات والفشل المنتشر في هذه الفئة من الأنظمة، سواء لجهة انتكاس العلاقات بين المكونات إلى العنف، أو لجهة أزمات الحكم المتمادية وافتقاره الاستثنائي إلى الفاعلية، أو لجهة الاستشراء غير الملجوم للفساد الهيكلي والعجز عن إرساء «حالة الحق» التي ندعوها بالعربية «دولة القانون»، أو لجهة الضعف الذي يعتري الرابط الوطني ويغري باستمداد القوة من مصادر تكون مجانسة في خارج البلاد لهذا المكون أو ذاك، أو تكون متاحة فحسب، وهو ضعف يتطرق بالضرورة إلى استقلال الدولة حيال قوى الخارج وإلى سيادتها على مواطنيها وأراضيها أيضًا.

في تقديرنا أن اعتماد مقاسمة السلطة أو نبذها مخرجًا من نزاع بين مكونات مجتمع ما، أمر لا غنى فيه عن إمعان النظر في حالات النجاح والفشل الآنفة الذكر وفي أسبابها، ولا غنى فيه أيضًا عن الأخذ برأي سائد بين دارسي هذه الفئة من الأنظمة، وهو أن اعتمادها يجب أن يكون موقتًا ومشروطًا بإجراءات تيسر الخروج منها بعد مرحلة يستفاد منها في توطيد الثقة وتعزيز التخالط بين المكونات. فإذا لم يحصل هذا واقتصر حصاد المرحلة تلك على المزيد من تبلّر المكونات وتصلب الحدود بينها، كان ذلك – في ما يقدر أولئك الدارسون – نذير عودة إلى مناخ الأزمة والعنف[33]. فضلًا عن ذلك، نرى خطرًا في استعجال القائلين بـ «تقاسم السلطة» وبـ «التوافق» تقديم وصفتهم العامة هذه قبل تفحص الحالة المعروضة، وقبل العناية على الخصوص بطبيعة «المكونات» التي يتشكل منها المجتمع المركب، فليس صحيحًا أن النزاع بين الإثنيات مثلًا هو نفسه حيث وجِد، وأنه يجوز وصف علاج له قبل النظر في أحوال الأطراف المحددة لهذا النزاع المحدد، أي في حاجاتِ كل منها، وإمكاناته، والنزعات الفاعلة فيه، وفي تاريخ العلاقات بين هذه وتلك منها، وفي شبكة العلاقات الخارجية لكل منها ...إلخ. أسوأ من ذلك ألا ينظر إلى الفارق بين حالة تتواجه فيها جماعات لغوية، وأخرى تتواجه فيها جماعات قومية، وثالثة تتواجه فيها طوائف دينية، ورابعة يختلط فيها حابل الأديان بنابل القوميات واللغات، ذاك أن العصبيات لا تتماثل مفاعيلها العلائقية إذا هي اختلفت، وأن النظر في التاريخ فضلًا عن الحاضر وفي اعتبارات الداخل فضلًا عن مؤثرات الخارج واجب في كل حال.

ما دامت الطوائف هي مدار البحث، فلنقل إن حمولة الماضي الإسلامي بما فيها من أثقال العلاقات بين مذاهب الإسلام نفسه، ومن أثقال العلاقات بين الإسلام والأديان التي سادها ثم اعتبر بعض أهلِه أن دولًا منسوبة إلى بعض تلك الأديان قد سادته في هذا العصر، إنما يجب اعتبارها بين أعسر الحمولات علاجًا

وأعصاها على التخفيف. وإذا كان لنا هنا أن نعود إلى الحالة اللبنانية مثالًا جاز التذكير بأن طائفة، هي أهل السنة، يسعها أن ترى نفسها صاحبة سلطان تاريخي سليب كان بعيدًا عن الإقرار بالمساواة الحقوقية بين أهل الأديان المختلفة، أو بين البشر على التعميم، وأن أخرى هي طائفة الشيعة رأت نفسها ضحية ظلم مقيم ومؤتمنة على حق سليب أيضًا، وأن طائفة ثالثة هي الطائفة المارونية رأت في نشوء الدولة اللبنانية حصيلة كفاح استطال من صدر الإسلام إلى اليوم وحفِظ لها استقلالها الفعلي بجبالها عن دول المسلمين وهيمنتهم. ليس هذا فحسب، بل إن الطائفتين الإسلاميتين تطوي نخب نافذة في كل منهما جناحها على إيمان بوحدانية الحق وعلى صيغة مقدسة للحكم تراها مؤسسة في الدين وملزِمة بمعايير وصيغ للعلاقة بالجماعات غير الإسلامية وبأهل المذاهب الأخرى المحتسِبة نفسها من المسلمين أيضًا، وهي معايير وصيغ لا تتخذ المساواة الحقوقية بين البشر منطلقًا لها. فإذا كان هذا قد يطوى ردحًا من الزمن وتعتمد لغة في تخاطب الجماعات تخفف من وطأته أو تغايره، فإن طي الصفحة لا يبطل نصًّا من القبيل الديني يعدّ نفسه عصيًا على الزمن، ولا يمنع إنعاشه في وضع جديد واتخاذه مجدّدًا راية وعدة قتال.

ثالث عشر: معالجات

معنى هذا أن الميل بالطوائف نحو التحول إلى وحدات سياسية لدولة من الدول إنما هو، في الأرجح، حكم على هذه الدولة بفرطِ عِقدها عاجلًا أو آجلًا، وبالإقامة حتى ذلك الحين في تاريخ يشكِّله تعاقب الحروب والهدنات. فإذا قيل إن هذا هو الحل الوحيد اللائح في أفق نزاع ما، وجبت الإجابة – مرة أخرى – بأن صفة الحتمية لا تبطل بالضرورة صفة الكارثية، ووجبت الإشارة أيضًا إلى ما رآه دارسون ذكرناهم، من أن المحاصصة يجوز أن تعتمد صيغة موقتة، ولكن يجب التثبت من جدية الإجراءات والمواعيد التي تحول دون جعل الموقت هو وحده الذي يدوم، على قول لبناني آخر.

في هذا الباب، بينا في أعمال سابقة تناولت النظام اللبناني في أطواره الأخيرة، كيف أن بلوغ الطائفية أوجها أو مآلها، أي تحقق الوحدة السياسية، أو في الأقل وحدانية التمثيل السياسي للطائفة، يفضي إلى أزمة في نظام المحاصصة الطائفية مرجحة الاستعصاء[34]، ذاك أن تمثيل الطائفة في النظام يصبح محالًا إذا تعذرت تلبية مطلب، مهما يكن، لممثلها الوحيد وقرر التنحي. هذا فيما الاستغناء عن تمثيل طائفة ما محال أيضًا في منطق هذا النظام. وينتهي حق النقض الذي تتصرف به الطائفة في هذا النظام إلى شعور بالمساواة بين الطوائف، بقطع النظر عما يقوله الميزان، ما دام كل منها قادرًا على تعطيل الحكم من غير بديل متاح لممثلها المعطل، الأمر الذي يجعل عمل التحكيم الضروري لفض أي نزاع بين طائفتين أو أكثر، أو بين طائفة و«السلطة العامة» معطلًا بدوره، بسبب الانتماء الطائفي الحكمي للمحكم، فردًا كان أم هيئة، ما يبيح القول إن بلوغ الطائفية غايتها يؤول إلى ولوج النظام الطائفي في أزمة غير منظورة الختام إن لم يؤل إلى تفجر هذا النظام وتجديد الفوضى العامة.

لا يذكي التوجس من المحاصصة الطائفية أي ميل إلى قمع الطوائف أو إلى كبت الطائفية بما هي موقف مشتمل على بعد سياسي ومطالبة تترتب عليه. بل تكون حقوقها وحرياتها، على اختلاف الميادين، مصونة في

القوانين. إنما يتعين الابتعاد عن اعتبار الدولة – بالعبارة اللبنانية أيضًا – قالب جبنة تتقاسمه الطوائف. والواقع أن من يضرب الدولة اللبنانية مثالًا يحتذى في حالات عربية أخرى، هو إما جاهل بهذه الحالة وإما مذعور من مغادرتها إلى ما هو أسوأ، فالحالة اللبنانية التي تشترى فيها الحريات بتعطيل القوانين لا بحمايتها، وبالحماية الطائفية للفساد عِوض سؤال المسؤول، وبالتوزع الجماعي بين تبعيات تعتبر وطنية فائضة في صيغها جميعًا، وبالإشراف الدائم على الحرب الأهلية، إنما هي التجسيد الأمثل لما سبق بيانه من عورات الطائفية.

إذا التفتنا إلى احتمال «التقسيم» بمعنى الطلاق البائن، وهو ما يستسلم لإغرائه، بشيء من التعجل، محللون يرون له أفضلية على المذبحة المفتوحة، وجدنا دونه عقبات مهولة! من ذلك أن دول الشرق العربي اليوم لا تختلف عن سواها لجهة تجمع معظم السكان في مدن قليلة العدد، أخصها العاصمة، تتوافر لهم فيها أسباب المعاش وتكون مختلطة عادة لجهة المكونات، متوازنًا كان حضور هذه الأخيرة أم غير متوازن. فيصبح معنى تقسيم المدينة – إذا أمكن أصلًا – قتلها، ويصبح إحلال التجانس فيها بتهجير غير المرغوب فيهم، مشروع نوم على جريمة كبرى يقترفها الطرف الأقوى ويرجح ألا يستغني تنفيذها عن مذابح. هذا فيما يحيل الانفصال الأقلياتِ التي تبقى في كل كيان جديد من غير الفئة الغالبة عليه، إلى هوامش منتقصة الحقوق والكرامة ودائمة الخوف على المصير... هنا أيضًا – والقول لإنغلز – لا يعتبر نفاد الصبر (ونقصد صبر المحللين) حجة نظرية.

أما مبدأ المعالجة الذي نراه جديرًا بالتأمل مع الإقرار ببعده الشاسع عن متناولنا، فهو أن يقابِل الابتعاد عن المحاصصة الطائفية إنشاء مؤسسات سياسية وحقوقية توفر ضمانات تقمع التمييز على أساس الطائفة على غرار قمعها التمييز على أساس العنصر أو الجنس أو اللغة (في الصيغة المعاصرة لحقوق الإنسان) ...إلخ. ولا يشترط هذا الحظر تحصل «وحدة قومية» ما تطمس الحدود بين الطوائف، أو بين غيرها من مكونات البلاد، إنما يعتبر ما يسمى «دولة أمة» أصبح في هذا العصر ضحية خطأ شائع في التسمية، فلا تبدو الوحدة القومية بمعناها القديم شرطًا متحققًا في دول اليوم عند إمعان النظر، إنما تجمع الدولة على أرض بعينها جماعات ينتظمها دستور ومؤسسات وترفد تساكنها تقاليد ومشتركات ثقافية وقبول متبادل بما هو مختلف من التقاليد والقيم، وتوفر لها الدولة حماية مختلفة الوجوه ورعاية ونموًّا ...إلخ. ليس ما يرجى التوصل إليه «دولة – أمة» إذًا، ولا دولة قومية أو وطنية (والتمييز العربي بين هذه المصطلحات مضطرب)، إنما هو «دولة مواطنين» متساوين أمام قوانين اشتركوا في وضعها وموفوري الحريات والكرامة. هذه الدولة لا يسعها بحال أن تكون الدولة الطائفية. ولا يسع دولة المواطنين أيضًا أن تنشأ بلا مواطنين أحرار يعملون لإنشائها ويتخذونها غاية لنضالهم ويكسِبون لها الأنصار. فأين هم؟

المراجع

1 – العربية

أمين، جلال. **محنة الدنيا والدين في مصر**. القاهرة: دار الشروق، 2013.

باروت، محمد جمال. **العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح**. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

بشارة، عزمي. **سورية: درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

بيضون، أحمد. «الاستبداد بالمعرفة». **القدس العربي**: 17 أيار/ مايو 2014.

______. «الدراية والوشاية». **القدس العربي**: 24 أيار/ مايو 2014.

______. **لبنان: الإصلاح المردود والخراب المنشود**. بيروت: دار الساقي، 2012.

صاغية، حازم. **نواصب وروافض: منازعات السنة والشيعة في العالم الإسلامي اليوم**. بيروت: دار الساقي، 2009.

الصليبي، كمال. **تاريخ لبنان الحديث**. ط 7. بيروت: دار النهار للنشر، 1991.

عبد الفتاح، نبيل. **الدين والدولة والمواطنة: مساهمة في نقد الخطاب المزدوج**. القاهرة: مؤسسة المصري للمواطنة والحوار، 2010. (سلسلة دراسات في المواطنة 2).

2 - الأجنبية

Badie, Bertrand. La Fin des territoires: Essai sur le désordre international et sur l’utilité sociale du respect. Paris: Fayard, 1995. (L'espace du politique)

Batatu, Hanna. The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba’thists, and Free Officers. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978. (Princeton Studies on the Near East)

_______. Syria’s Peasantry, the Descendants of its Lesser Rural Notables and their Politics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Chevallier, Dominique. La Société du Mont - Liban à l’époque de la révolution industrielle en Europe. Paris: P. Geuthner, 1971.

(Bibliothèque archéologique et historique / Institut français d'archéologie de Beyrouth; 91)

The Dynamics of Sunni – Shia Relationships: Doctrine, Traditionalism, Intellectuals and the Media. Edited by Brigitte Maréchal and Sami Zemni. London: Hurst and Company, 2013.

Gardet, Louis. Les Hommes de l'Islam: Approche des mentalités. Paris: Hachette, 1977. (Le Temps et les hommes)

Gernet, Jacques. «Le Changeant et l'immuable: Quelques réflexions à propos de la Chine.» Actes de la Recherche en sciences sociales: vol. 100, no. 1, 1993.

Haddad, Fanar. «Sectarian Relations and Sunni Identity in Post – Civil War Iraq.» in: Sectarian Politics in the Persian Gulf. Lawrence G. Potter (ed.). London: Hurst and Company 2013.

Luizard, Pierre – Jean. La Question Irakienne. Paris: Fayard, 2002.

Pierret, Thomas. «La Syrie d'un Soulèvement à l'Autre.» dans: Les Ondes de choc des révolutions arabes. M'hamed Oualdi, Delphien Pagès El – Karoui & Chantal Verdeil (dirs.). Beyrouth; Damas: Presses de l'Ifpo, 2014. (Contemporain publications; 36)

O'Leary, Brendan. «Building Inclusive Society.» Human Development Report Office, Occasional Paper, Background Paper for Human Development Report, United Nations Development Programme [UNDP], 2004.

Puech, Henri – Charles. En Quête de la Gnose. 2 vols. Paris: Gallimard, 1978. (Bibliothèque des sciences humaines)

Salibi, Kamal. «Tribal Origins of the Religious Sects in the Arab East.» in: Toward a Viable Lebanon. Halim Barakat (ed.). Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1988.

Le Thomas, Catherine. Les Écoles chiites au Liban: Construction communautaire et mobilisation politique. Paris: Karthala – IFPO, 2012.

（Hommes et sociétés）

(2) في شأن الاختلاف بين تراث أديان التوحيد والتراث الصيني في تقويم الثبات والتغير، انظر مثلًا:

Jacques Gernet, «Le Changeant et l'immuable: Quelques réflexions à propos de la Chine,» Actes de la Recherche en sciences sociales, vol. 100, no. 1 (1993), pp. 27 - 31.

(3) في شأن التصور المسيحي للزمن، انظر مثلًا:

Henri - Charles Puech, En Quête de la Gnose, Bibliothèque des sciences humaines, 2 vols. (ParisCGallimard, 1B7A), vol. 2, pp. 224 - 225.

وفي شأن التصوّر الإسلامي، انظر:

Louis Gardet, Les Hommes de l'Islam: Approche des mentalités, Le Temps et les hommes (ParisCHachette, 1B77), pp. 27B - 2A0.

(4) يوجز فنار حداد هذا الواقع في شأن العراق بقوله إن «لا شيء يمكن قوله عن السنة كافة أو عن الشيعة كافة». انظر:

Fanar Haddad, «Sectarian Relations and Sunni Identity in Post - Civil War Iraq,» inCSectarian Politics in the Persian Gulf, Edited by Lawrence G. Potter (LondonCHurst and Company 2013), n. 50, p. A7.

(5)

Kamal Salibi, «Tribal Origins of the Religious Sects in the Arab East,» inCToward a Viable Lebanon, Edited by Halim Barakat (Washington, DCCCenter for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1BAA), pp. 15 - 26.

(6) منذ عام 1995، ارتأى برتران بديع أن يتّخذ عنوانًا لأحد كتبه هو **نهاية الأقطار**، أي نهاية النظام القائم على سيادة كل دولة على قطر من الأرض ذي حدود مرسومة. انظر:

Bertrand Badie, La Fin des territoires: Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect, L'espace du politique (Paris: Fayard, 1995), Introduction.

(7) في هذا الشأن، انظر مثال الشيعة اللبنانيين في العقود الأخيرة في: أحمد بيضون، «أشياع السنة وأسنان الشيعة: كيف حل بلبنان هذا البلاء؟»، في: حازم صاغية، **نواصب وروافض: منازعات السنة**

والشيعة في العالم الإسلامي اليوم (بيروت: دار الساقي، 2009)، ص 11 – 36، خصوصًا ص 14 – 17.

(8) انظر تناولًا أوسع مجالًا لمسار المسألة اللبنانية بعد اتفاق الطائف في: أحمد بيضون، **لبنان: الإصلاح المردود والخراب المنشود** (بيروت: دار الساقي، 2012)، ص 55 – 64.

(9) انظر مثلًا:

Haddad, pp. 76 – 78.

(10) ياسين الحاج صالح، «الطائفية والسياسة في سوريا»، في: صاغية، ص 64 – 68. ملاحظات مماثلة في شأن السنة العراقيين في:

Haddad, pp. 80 – 82.

(11) في عشرات من الجداول والرسوم البيانية، عَمَدَ حنا بطاطو إلى تتبّع الموائل الاجتماعية، من جهوية وطائفية ومهنية وجيلية ...إلخ، لأحزاب بحالها في العراق وفي سورية، ولهيئات عسكرية وسياسية، وحاول أن يحيط بما طرأ من تبديل في أعضائها شخصًا شخصًا. ولا ريب في أن كتابه العراقي جاء أوفى لهذه الجهة من كتابه السوري. لكن الكتابين يبقيان عظيمي القيمة لمعرفة القواعد الاجتماعية العامة للمجتمعين السياسيين في هذين القطرين. انظر:

Hanna Batatu: The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), and Syria's Peasantry, the Descendants of its Lesser Rural Notables and their Politics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

(12) وسّط حافظ الأسد محمد الشيرازي وموسى الصدر لإلحاق العلويين فقهيًا بالمذهب الجعفري، ما منح الطائفة والأسد نفسه نوعًا من الشرعية الإسلامية. انظر:

Thomas Pierret, «Karbala in the Umayyad Mosque: Sunnite Panic at the «Shiitization» of Syria in the 2000s,» in: The Dynamics of Sunni - Shia Relationships: Doctrine, Traditionalism, Intellectuals and the Media, Brigitte Maréchal and Sami Zemni (eds.) (London: Hurst and Company, 2013), p. 102.

(13) الإسلام في الدستور المصري دين الدولة، وهو في الدستور السوري دين رئيس الدولة.

(14) معلوم أن العلويين السوريين كانوا قبل العهد البعثي ضحية، لا لاضطهاد طائفي بالمعنى الدقيق للعبارة، بل لدونية اجتماعية عامة ولهامشية سياسية. انظر: الحاج صالح، ص 56 – 60.

وأرّخ حنا بطاطو تحول الميزان الطائفي لمصلحة الضباط العلويين في الجيش وفي الأجهزة الأمنية، ما مثّل مرتكزًا لانقلاب في ميزان السلطة، أصبح ينظر إليه على أنه انقلاب في ميزان العلاقة بين السنة والعلويين. انظر:

Batatu, Syria's Peasantry, chaps. 12 - 13.

تتبّع عزمي بشارة مسار تطييف الجيش السوري وترييف حزب البعث وتطييفه مستندًا إلى مؤلفات بطاطو وغيره، مستكملًا وقائع هذا المسار في عهد بشار الأسد. انظر: عزمي بشارة، **سورية: درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، الفصل السابع.

(15) نبيل عبد الفتاح، **الدين والدولة والمواطنة: مساهمة في نقد الخطاب المزدوج**، سلسلة دراسات في المواطنة 2 (القاهرة: مؤسسة المصري للمواطنة والحوار، 2010)، ص 51 – 54.

(16) المرجع نفسه، ص 41 – 50، وجلال أمين، **محنة الدنيا والدين في مصر** (القاهرة: دار الشروق، 2013)، مقدمة الكتاب، ص 7 – 18.

(17) في موضوع «الشيوع» أو «لا تميز الدوائر»، انظر: بيضون، **لبنان**، ص 93 – 94.

(18) في موضوع «التبلّر» و«المحاكاة» وحدودها في الحالة اللبنانية، انظر: المرجع نفسه، ص 61 – 64.

(19) عن القيود التي تفرضها الأنظمة السلطوية على البحث في مروحة موضوعات بينها الطائفية، انظر: أحمد بيضون: «الاستبداد بالمعرفة،» **القدس العربي** (17 أيار/ مايو 2014)، و«الدراية والوشاية،» **القدس العربي** (24 أيار/ مايو 2014).

(20)

Batatu: The Old Social, and Syria's Peasantry.

(21) Pierret, «Karbala in the Umayyad».

وترقى الطبعة الفرنسية للكتاب إلى عام 2011.

(22)

Catherine Le Thomas, Les Écoles chiites au Liban: Construction communautaire et mobilisation politique, Hommes et sociétés (Paris: Karthala – IFPO, 2012).

الكتاب في الأصل رسالة قَدِّمَت لنيل الدكتوراه من معهد الدراسات السياسية في باريس. وخضعت النسخة المنشورة لاختصار واقتطاع غيّبا جوانب ذات أهمية من العمل الأصلي.

(23)

Pierret, «Karbala in the Umayyad,» pp. 53 – 54.

(24) تبرز كاترين لو توما في مواضع متفرقة من دراستها أهمية النشاط الكشفي والشعائر والاحتفالات التذكارية والمسرح وسائر النشاط اللاصفي في تفعيل الأنموذج التربوي المقرّر من جانب الجهة المشرفة على المدارس. انظر مثلًا:

Le Thomas, pp. 156 – 162.

(25) في شأن ضمور مدارس العاملية والجعفرية لمصلحة «الجيل الجديد» من المدارس المذهبية الشيعية، انظر: المرجع نفسه، ص 74 – 75 و101 – 102.

(26) يجد القارئ استعادات لأطوار التشكل الطائفي الحديث والمعاصر بأبعاده المختلفة للمجتمع اللبناني في أعمال كثيرة، لعلّ أقربها تناولًا كتاب: كمال الصليبي، **تاريخ لبنان الحديث**، ط 7 (بيروت: دار النهار للنشر، 1991). انظر على الأخص، الـ «مدخل» والفصل السابع من القسم الأول وكذلك القسم الثاني.

(27) لا غرو أن توزع أهواء الطوائف في الدولة الواحدة وأهواء القوى الممسكة بأزِمَّتها بين أقطاب مذهبية متقابلة تتنازعها من الخارج، يسعه أن يحول دون التوصل إلى توافق مستقر على قسمة طائفية للسلطة، وحتى دون التوصل إلى صيغة فدرالية مستقرة. ويزداد هذا الاحتمال قوة حين يقترن ذاك التوزع بسيطرة كل من أقطاب الخارج على الطائفة التي تجانسه. فإن هذه الحال تعسر التوصل إلى مبادئ مشتركة بين «مكونات» البلاد للسياستين الخارجية والدفاعية، وحتى إلى سياسة اقتصادية متماسكة، ذاك أن الحياد بين أقطاب الخارج (على الغرار السويسري) شرط واجب للاستقرار ههنا، الأمر الذي تجعله التبعيات المتعارضة للخارج أمرًا مستبعدًا أو متعذرًا.

(28)

Dominique Chevallier, La Société du Mont – Liban à l’époque de la révolution industrielle en Europe, Bibliothèque archéologique et historique/ Institut français d'archéologie de Beyrouth; 91 (Paris: P. Geuthner, 1971), esp. chap. 15.

(29) عن تجربة اللبرلة في سورية، انظر: محمد جمال باروت، **العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، وعلى الخصوص

الفصول 2 – 4. وعن تجربة اللبرلة العراقية في ظروف الحرب والحصار، وكذلك:

Pierre – Jean Luizard, La Question Irakienne (Paris: Fayard, 2002).

(30) في أنظمة الاستبداد العربية التي قامت في وجهها انتفاضات الأعوام الأخيرة، كانت اللبرلة الاقتصادية سببًا لتجريد الدولة من الموارد التي كانت تشتري بها ولاء الفئات الضعيفة اقتصاديًا. عن الحالة السورية، انظر مثلًا:

Thomas Pierret, «La Syrie d’un Soulèvement à l’Autre,» dans: Les Ondes de choc des révolutions arabes, M'hamed Oualdi, Delphien Pagès El – Karoui & Chantal Verdeil (dirs.), Contemporain publications; 36 (Beyrouth; Damas: Presses de l’Ifpo, 2014).

(31) قدّمت الحرب اللبنانية (1975 – 1990) وكذلك الحرب السورية الجارية أمثلة على اتجاه الطائفة إلى التغلّب على العائلة والعشيرة إطارًا للمواجهة. ولا تخالف الحالة العراقية التي بدا المعطى العشائري فيها بارزًا جدًا هذه القاعدة إذا نظر إلى التجاذب الطائفي العشائري في مدًى زمني كاف.

(32) انظر ملاحظات على الصيغة «التوافقية» مستقاة من الحالة اللبنانية في: بيضون، **لبنان**، ص 65 – 75.

(33) نقع على عرض متقابل للحجج المؤيدة وتلك المعارضة للتوافقية في:

Brendan O’Leary, «Building Inclusive Society,» Human Development Report Office, Occasional Paper, Background Paper for Human Development Report, United Nations Development Programme fUNDPh, 2004, pp. 23 - 37.

ويسع القارئ أن يقارن الحجج المجردة تلك بما يعرفه من الوقائع المتعلقة بالنظام التوافقي في دولة بعينها.

(34) يتبدّى من خبرة الأعوام الأخيرة في لبنان أن بلوغ الطائفية أوج قوّتها هو نفسه بلوغ أزمة النظام السياسي القائم عليها أوج استعصائها.

الفصل الثاني
طوائف الخوف: تأملات في أساطير التخويف وصناعة التقسيم الطائفي ...... عبد الوهاب الأفندي

في التاريخ الإسلامي، كما في غيره، يتكئ معظم التقسيمات الطائفية على سند ديني، فكل طائفة تلتف في المبتدأ على معتقد ديني تخالف فيه غيرها وتتميز به من الآخرين، قبل أن تتخذه مقياسًا للفرز والإقصاء أو التقوقع على الذات. وفصّل الأشعري في كتابه العمدة **مقالات الإسلاميين**، كيف أخذت هذه التقسيمات، خصوصًا عند فئات الخوارج، منحى ذا طابع سريالي، حيث تؤدي أتفه الخلافات في السياسة أو التفسير إلى تشكّل جماعات جديدة تدخل بدورها في صراع مع الآخرين[35]. لكن حتى في حالة الخوارج، لم يكن الخلاف الديني في ذاته مصدر الاستقطاب الطائفي، بل ارتبط بعوامل أخرى سياسية واجتماعية ولّدت «الروح الطائفية» (وهي قضية نتعرض لها أدناه). فخلافات الاجتهاد مثل الخلافات السياسية، طبيعية في أي مجتمع، حيث نشأت في الإسلام مدارس عدة في التفكير الديني (المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية والطرائق الصوفية)، كما نشأت حركات سياسية عدة. ووقع في كثير من الأحيان، تداخلٌ بين خطوط الاستقطاب هذه، فعلى سبيل المثال كانت حركة الخوارج انشقاقًا سياسيًا اكتسب نكهة دينية، حيث برز في بداياته نفوذ الفئة التي أُطلقت عليها تسمية «أصحاب القلانس»، وهي حالة مبكرة مثّلت (مع طائفة «القرّاء») بدايةَ تبلور فئة تدّعي سلطة دينية. لكن الانقسامات اكتسبت في ما بعد كذلك طابعًا قبليًا وطبقيًا وثقافيًا. إضافة إلى ذلك، عُرِّفت «شيعة علي» بوصفها حزبًا سياسيًا ينحاز إلى المبادئ التي تشكّلت حول ممارسات «الخلافة الراشدة»، ولم تكن تنحاز إلى شخص بمقدار ما كانت تلتف حول منهج ترى أن الطرف الآخر انحرف عنه. ومع مرور الزمن، تبلور هذا التيار حول ولاءات سياسية - قبلية - عرقية معيّنة (صراعات «اليمنية» في مقابل «القيسية»، والعرب في مقابل الموالي) تحت قيادة «الهاشميين»، قبل أن يقع الانشقاق في هذا المعسكر بين العباسيين والعلويين[36]. ولم يكتسب التشيع صفة المذهب الديني إلا في عهد جعفر الصادق (80 - 148هـ)، أي بعد قرابة قرن من تفجر الصراع السياسي. ويرى بعض الباحثين أن لهذا الفرز مبررات سياسية (تحصين أنصار أهل البيت من أن يصبحوا وقودًا للثورات السياسية، ومن ثم محل استهداف السلطات بصورة منهجية)[37].

من هنا يمكن أن نخلص إلى أن تشكّل هويات «الفرق» الإسلامية كان سياسي المنشأ في كل الأحوال تقريبًا، إنما تولدت التبريرات و«المقالات» الدينية في كنف هذا الاستقطاب السياسي في ما بعد، لتبريره وتكريسه، حيث تكوّنت فئة الخوارج - أو «المُحَكِّمة» - في إثر رفض النتيجة التي أدى إليها قرار التحكيم

بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، لا قرار التحكيم نفسه (المصادر تشير إلى أن «أصحاب القلانس» وأنصارهم كانوا هم من ضغط على علي ليقبل بالتحكيم) من منطلق سياسي، فهم لم يطوّروا مقولاتهم الفقهية والكلامية في تكفير من يقبل التحكيم إلا بعد ذلك[38].

إلا أن المفارقة هي أن النصوص الإسلامية، وفي مقدمها **القرآن**، اشتملت على إدانات صريحة وحاسمة للفرز الطائفي، حيث وُصف بأنه نظير الشرك وكبيرة من الكبائر، كما صُنف في توصيف آخر على أنه عقوبة إلهية، حيث جاء في سورة الروم ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ. مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (الروم: 31 - 32). وليس اللافت هنا إدانة الاستقطاب الطائفي بأنه من قبيل الشرك فحسب، بل كذلك توصيف طبيعة الطائفية، ذلك أنها التفاف من فئة أو «حزب» حول جزء من الحقيقة يكون بها «فرحًا» فخورًا ويراها الحقيقة كلها والصواب كله، وهذا توصيف دقيق للحالة الطائفية، لأن الموقف الذي يستند إليه صاحب التوجه الطائفي لا يخلو من صواب، لكنه يعمى عن صواب غيره. وجاء في سورة الأنعام بالمعنى نفسه أيضًا: ﴿إِنِ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ، إِنَمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (الأنعام: 159).

بالمقدار ذاته، نجد الإسلام لم يطرح نفسه في مقابل الأديان السابقة من منطلق طائفي، بل ظل يؤكد وحدة الديانة الإبراهيمية، وأنه استمرار لها، فهناك تأكيد أن «إِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ»، والإيمان بما أُنزل من قبل، كما جاء في سورة العنكبوت: ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنكبوت: 46)، فضلًا عن الدعوة إلى التزام المبادئ المشتركة بين الديانات الإبراهيمية: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِن دُونِ اللهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: 64).

هذه المعاني كلها تؤكد رفض التمايز الطائفي، سواء بين الأديان السماوية أو بين أتباع الدين الإسلامي، وتراها شرّ الضلالات، بل هي في معنى آخر عقوبة ربما تسلَّط على الظالمين جزاءً وفاقًا: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ (الأنعام: 65).

كل هذا يطرح سؤالًا محوريًا: كيف يمكن أن تبرز في دين يستنكر الطائفية بهذه القوة حركات طائفية شرسة تدّعي الاستناد إلى هذا الدين وينطبق عليها بصدق قوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾؟

أولًا: الروح الطائفية

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من التأمّل في طبيعة الظاهرة الطائفية وملامحها المميزة. فالظاهرة الطائفية لا تقتصر على المجال الديني، حيث نراها تبرز تحت لافتات أخرى: سياسية وعرقية وطبقية، وحتى في مجالات البحث «العلمي». ويعرِّف توني بيشر «الروح الطائفية» أنها نظرة إلى العالم «تجمع بين ضيق الرؤية

وسعة التطبيق»، بمعنى أنها ترى العالم من منظور ضيق، لكنها ترى العالم كله من ذلك المنظور[39]. وتعرَّف الطائفة أنها فئة تلتف حول أيديولوجيا معينة وتضع حواجز بينها وبين باقي مكونات المجتمع. وتتميز الطائفة بأمرين: **أولهما** نظرتها إلى عقيدتها بصفتها طريقًا مميزًا (إن لم يكن وحيدًا) للوصول إلى الحقيقة والخلاص، و**ثانيهما** سعيها لصوغ هوية المنضوين إلى لوائها بصورة راديكالية أو تجييشهم دفاعًا عن هوية مميزة[40].

يرى ضياء الدين سردار (Ziauddin Sardar) وميريل وين ديفيس (Merryl Wyn Davies) في تجليات الظاهرة الطائفية في الصراعات الأيديولوجية الحديثة، خصوصًا في الحركة الشيوعية، تأكيدًا لشمولها وعموميتها، وكون الخيط الذي يجمع بين تجلياتها هو منحاها الطوباوي الجارف.

ينحصر هذا المنحى في أن العقيدة الصحيحة والفكر القويم ضرورة لإنجاز الجنة الموعودة، فردوسًا دنيويًا (ماديًا أو روحيًا) كانت أو سماويًا مدخرًا ليوم آخر، ففي المنظور الطائفي يصبح المذهب والعقيدة والأيديولوجيا، أيْ أساس الفهم السليم وقوامه، هي المفتاح لا لفهم الكون فحسب، بل لتغييره نحو الأفضل أيضًا. من هنا، يكمن جوهر الطائفية في أن الاعتقاد والفكر في إصلاح العالم أهم من التصرف وفق الحال، والاجتهاد قدر المستطاع بحسن نية[41].

لكن، ثمّة من يرى ضرورة تأكيد البُعد الديني عند تعريف الظاهرة الطائفية، من أجل التفريق بينها وبين ظواهر أخرى مقاربة أو مرادفة، مثل العنصرية والتمييز الطبقي أو الجندري ...إلخ. ووفق هذا التعريف، فلا بد للدين من أن يكون حاضرًا في الاستقطاب الطائفي ولو في الخلفية أو على أساس تاريخي[42]، كما أن الطائفية هي «منظومة من التوجهات والأفعال والعقائد والبنى على المستوى الشخصي والفئوي والمؤسسي، وهي دومًا ذات بُعد ديني، وغالبًا ما تشتمل على خلط سلبي بين الدين والسياسة. وتَبرز الطائفية تعبيرًا مشوهًا عن حاجات إنسانية مشروعة، وبخاصة الحاجة إلى الانتماء والهوية والتعبير الحر عن التميز». ووفق هذه الرؤية، فإن الظاهرة تعبِّر عن نفسها بصفتها نمطًا مدمرًا للتعامل مع الآخرين، يتمثّل بازدرائهم أو شيطنتهم أو عدم الاكتراث بهم، وتبرير التآزر من أجل قمع الآخرين أو الهيمنة عليهم[43].

يرى جوزف ليختي وسيسيليا كليغ، في دراسة لهما ركّزت على أوضاع إيرلندا الشمالية، أن من الخطأ التركيز على ظواهر العنف والصراع من أجل اكتناه المسألة الطائفية، لأن تجلياتها أعمق من ذلك، فهناك شواهد كثيرة على أن كثيرًا ممن يصنفون أنفسهم «ليبراليين» ومعادين للطائفية يستبطنون رؤى وتصرفات طائفية، ذلك أن الطائفية تتميز بانتقائية في الرؤية والتقويم تجعلها عاجزة عن تبصر حقيقتها: فالآخر دائمًا هو «الطائفي»[44]. وبناء عليه، نجد الظاهرة الطائفية لا تستمد استمراريتها من العنف والتعصب، بل من تصرفات الناس العاديين، خصوصًا غض الطرف عن تصرفات المتعصبين وتجاهلها، وإشاحة النظر أو التغافل الكامل عن الظواهر السلبية. وتعشش الظاهرة الطائفية في بعض استخدامات اللغة، أو في النكات والطُّرَف والمِلَح التي تسخر من الآخر، إضافة إلى المعتقدات والأساطير والشائعات المتداولة[45].

لا شك في أن هذه كلها إضاءات مهمة على الظاهرة الطائفية تكشف بعضًا من ملامحها الجوهرية، لكنها

غير كافية لشرح ديناميالها وآليات عملها وتوضيحها، فهذه التحليلات تستصحب أن الظاهرة الطائفية منغلقة على نفسها ونافية للآخر، لكن من هذا المنظور لا ينبغي للظاهرة الطائفية أن تكون محور صراع. على سبيل المثال نجد طوائف كثيرة في العالم العربي وخارجه بعيدة من الصراعات، مثل معظم الطوائف المسيحية والطوائف الدرزية والإسماعلية والبهائية، وحتى الطائفة العلوية في سورية قبل تجلياتها البعثية الأخيرة. فعندما تكون الطائفة في حال انكماش دفاعية، تسعى في الأغلب إلى العيش في مأمن تتخذه لنفسها وتعزل نفسها جزئيًا عن الآخرين. لكن معظم الصراعات الطائفية المعاصرة هي صراعات تتعلق بالهيمنة على فضاء مشترك أو التوسع في فضاء كان حكرًا على الآخر. هكذا، نرى الصراعات العرقية – الطائفية في يوغوسلافيا السابقة أو إيرلندا الشمالية هي في جوهرها صراع على الحدود، وتنازع على فضاءات يدّعيها كل طرف خالصة لنفسه.

لفهم هذه الظاهرة، لا بد ابتداءً من تقرير حقيقة يغفل عنها كثيرون ممن يتناولون الظاهرة الطائفية، وهي أن كل حركة «طائفية» لا تبدأ كذلك، فإذا استصحبنا محورية الدين في تعريف الظاهرة، فإننا لا بدّ من أن نتذكر أن كل حركة «طائفية» تكون في بداية أمرها حركة لها طموحات كونية، فكل حركة دينية طرحت في مبتدأ أمرها رؤية في شأن الحقيقة الكونية والمنهج الوحيد للخلاص، وتشكّل بذلك دعوة إلى الإنسانية كافة للانضواء إلى لوائها، إنما تتحول هذه الحركة «العالمية» إلى تشكيل طائفي في ردة فعل على هزيمة مشروعها، فكل طائفة هي في حقيقة الأمر حركة كونية تسعى إلى التأقلم مع الهزيمة. وربما تكون هناك استثناءات في هذا الشأن، مثل اليهودية وبعض الديانات القبلية، تكون منكفئة إثنيًا، لكن كلًا من المسيحية والإسلام خرجا إلى العالم برؤى كونية.

بالمقدار نفسه، فإن المذاهب الإسلامية، من شيعية وسنية ...إلخ، ومعها المذاهب المسيحية، من كاثوليكية وبروتستانتية... وغيرها، سعت في بداية أمرها إلى فرض رؤيتها على الأمة بكاملها، لأنها ترى نفسها المذهب الوحيد الصحيح، وما عداه هو الضلال المبين، وعليه كان للحروب الطائفية، خصوصًا في المسيحية، منحى استئصالي، وهو منحى نجح نجاحًا ملحوظًا في كل من بريطانيا وفرنسا وإسبانيا، حيث استُؤصلت الكاثوليكية في بريطانيا والبروتستانتية في فرنسا وإسبانيا إلى حد كبير، أما في غيرها، فكان إخفاق هذه المحاولات الاستئصالية أساس نشأة المجتمع الدولي الحديث بعد صلح ويستفاليا في عام 1648، وهو الصلح الذي أنهى الحروب الدينية القارية بإنشاء نظام الدول المستقلة، مع حق كل دولة في فرض الدين الذي تريد داخل حدودها. وهذا الترتيب لم ينه المعضلة الطائفية، لكنه حصرها في كل دولة.

أما في الإسلام، فإن الصراع الشيعي السني بدأ – كما أسلفنا – خلافًا سياسيًا اكتسى لباس الدين في ما بعد، بخلاف التنازع الكاثوليكي – البروتستانتي، فهو بدأ مذهبيًا ثمّ سُيّس في ما بعد. وها هنا إشارة مهمة إلى التداخل الأبدي بين الدين والسياسة، لأن كل خلاف ديني قابل للتسييس، وكل خلاف سياسي قابل للتديين، ونشهد ذلك في الطريقة التي تلبست بها أيديولوجيات إلحادية مثل الماوية والستالينية والتروتسكية... وغيرها، لبوسًا له طابع ديني طائفي على الرغم من كفر أصحابها النظري بكل دين. وهذا يعيدنا إلى إشكالية علاقة الدين بالطائفية، فعلى الرغم من إصرِار ليختي وكليغ على أن الطائفية هي ظاهرة

دينية في الأساس، فإنهما يعترفان أن «الدين» بدوره يحتمل تعريفًا موسعًا، وهكذا نجدهما يقولان:

لا يهمّ كيف يعرف الناس دينهم أو غيابه، لأن الدين الفعلي هو ما يعطيه المرء الأولوية القصوى، ولا سيما المسائل غير القابلة للتفاوض والمساومة. هذه الالتزامات ربما تسمّى، أو لا تسمّى، دينًا بصورة رسمية، لكن مع الحد الذي لا تقبل فيه مساومة فإنها تمثّل دين المرء عمليًا[46].

يعضد هذه الرؤية ما يذهب إليه علماء اجتماع آخرون، من تعريف الدين أنه «النظام المحدِّد للقيم الأسمى»[47] (System of Ultimate Significance). وبحسب هذا التعريف، فإن القيم العليا والأمور التي توضع فوق كل أمر آخر من ناحية الأهمية والأولوية، تكون هي الدين تعريفًا، ففي تركيا اليوم تعدّ العقيدة الكمالية هي الدين الفعلي، لا الإسلام، لأنه بوسع المرء أن يعلن إلحاده علنًا في تركيا، لكن أي نيل من شخص أتاتورك أو إعلان احتقار مبادئه يؤدي به إلى التهلكة. بالمثل، ففي كوريا الشمالية اليوم (وفي عدد غير قليل من البلدان العربية)، فإن عبادة الحاكم هي الدين غير القابل للنقاش والمساومة، بينما الأمور الأخرى قابلة للنقاش.

من هنا، نجد أن في الحالتين الإسلامية والمسيحية، تمحور الخلاف السياسي - الديني حول رؤى متنافسة سعى كل منها إلى فرض نفسه التفسيرَ الأصوب للعقيدة والتدبير السياسي الأصلح للأمة. وكان المنطق يحتم فرض هذه الرؤية على الجميع، وهكذا فرض القادة السياسيون، خلفاء بني أمية كانوا أم خلفاء بني العباس، رؤيتهم على الجميع، واجتهدوا في اجتثاث أي مقاومة أو تجسيد موقف مخالف. بالمقدار ذاته، فإن الدول الشيعية التي قامت (وأطلق ماسينيون على القرن الرابع الهجري «القرن الشيعي»، بسبب سيادة الدول الشيعية، من فاطمية وغيرها، على معظم أرجاء العالم الإسلامي) سعت إلى بسط هيمنتها على أوسع رقعة ممكنة وفرض رؤيتها ومذهبها على جميع رعاياها. وكذلك الأمر عندما استولت الدولة الصفوية على إيران في مطلع القرن السادس عشر الميلادي، فإنها سعت إلى فرض التشيع بالقوة على أهلها.

بناء على ذلك، فإن التعايش الظاهر بين الطوائف الدينية لم يكن مبعثه قبول أي منها مبدأ التعددية، إنما قبول بعضها الأمر الواقع، واعترافها بالهزيمة والانكفاء إلى وضع دفاعي. وفي العالم الإسلامي، اعتصمت الأقليات بدويلات في مناطق طرفية حصينة (الزيدية في اليمن والإباضية في عُمان)، أو انكفأت على نفسها في جيوب في مناطق هامشية، كما حدث في الشام، أو قبلت بصفقات تعايش، كما كان شأن الأقليات اليهودية وبعض الطوائف المسيحية في مصر والشيعية في العراق ودول الخليج والهند. وعضد من صفقة التعايش بروز نظرية الإمامة، خصوصًا نظرية الإمام الغائب والمهدي المنتظر، وهي نظرية ألزمت الشيعة تأجيل مشروعهم العالمي إلى حين ظهور الإمام الغائب، ما سهَّل التعايش.

من هنا، يمكن تعريف الطائفة من هذه الزاوية أنها مشروع عالمي مجهض أو مؤجل، اعترف بالخسارة المرحلية وتعايش معها. لكن نظرًا إلى أنه جرى التوصل إلى هذه النتيجة غالبًا بعد تاريخ طويل من الصراع الدموي، وتجربة قاسية من صراع البقاء (وإن لم يكن دمويًا)، فإن هناك فهمًا أن هذه حالة مرحلة، أو «حالة انتظار». على سبيل المثال، نجد الإسلام مثّل تهديدًا وجوديًا للأقليات غير المسلمة في معظم أنحاء العالم

الإسلامي، خصوصًا المناطق الوسطية في الشام ومصر والعراق... وغيرها، لا لأن الإسلام فَرض هناك بقوة السلاح، بل لأنه كانت له جاذبية طاغية لأتباع تلك الديانات، فخلال القرون الأولى من العصر الإسلامي تحول أكثر من 90 في المئة من أتباع المسيحية والزرادشتية... وغيرها من الديانات المحلية إلى الإسلام، وهذا بدوره جعل الجيوب الباقية تبتكر استراتيجيات معقدة للدفاع عن الوجود، غالبًا من خلال الانغلاق والعزلة في جيوب منفصلة أو مناطق حصينة، وتطوير روايات هوية ووسائل ضبط تضمن الحفاظ على الكيان من الذوبان. أما في العصر الحديث، فتواجه الثقافات في المنطقة تهديدًا مماثلًا من المد الحداثي وطغيان الثقافة الغربية ذات الطابع العلماني. وطورت الحركة الشيعية، كما أسلفنا، «فقه الانتظار»، ووعدًا بأن الهزيمة لا بدّ من أن تتحول إلى نصر مع القدوم المرتقب للمهدي.

من هنا، فإن الطوائف، خصوصًا الأقليات، تعيش حالة خوف مستمرة على الوجود، ولا سيما في ظل الذكريات المرّة لتاريخ الصراع. وفي الحالة الشيعية، فإن هذا الخوف من الانقراض والاستهداف أصبح جزءًا من الروايات الدينية المكوِّنة للهوية، كما هو معهود في اجترار رواية كربلاء سنويًا - وأحيانًا على مدار العام - في قصص وأساطير وأهازيج وتراتيل دينية تذكّر بشكل مستمر بالعدو المتربص وقسوته وجرأته على ارتكاب الفظائع. وفي التجربة الأيرلندية، حيث تعيش في ذاكرة أطراف الصراع تجارب مرّة عن مجازر سابقة، فإن خطاب الفئات المتصارعة كان يشدد على خطر الإبادة الماثل، من أجل توحيد الطائفة وحفزها على المقاومة[48].

ثانيًا: انبعاث الطائفية

تكون التشكيلات الطائفية إذًا نقطة توازن في إثر صراع من أجل فرض الهيمنة، وبالمقدار ذاته يكون تفجر الصراعات الطائفية نتيجة حدوث مستجدات تخل بهذه التوازنات وتوجِد فرصًا ومخاطر جديدة تدفع الأطراف المعنية إلى تغيير حساباتها. وفي أوضاع ما بعد ويستفاليا، أثّرت نشأة الدولة القومية في التوازنات القائمة، حيث جاءت فكرة الدولة القومية لإنشاء إطار توحيدي، لكن الإشكالية أنه لم يكن من الممكن إنشاء ما يكفي من الدول لاستيعاب الهويات كلها، ما نتج عنه صراعات ودعوات انفصالية تسببت بعدها بحروب عالمية. وفي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، تجددت الصراعات الإثنية والعرقية والطائفية من خلال تفسيرات متضاربة لمبدأ تقرير المصير.

على سبيل المثال، ارتفعت في إيرلندا الشمالية قبل الحرب العالمية الأولى دعاوى تقرير المصير والاستقلال، وكانت البداية المطالبة بالحكم الذاتي التي فجّرت صراعًا بين الأطراف الأيرلندية، الأغلبية الكاثوليكية من السكان الأصليين والأقلية البروتستانتية المتشكلة في أغلبها من مهاجرين إنكليز واسكتلانديين، حيث اعترض البروتستانت على مطالب الحكم الذاتي، وجيَّشوا الميليشيات للدفاع عن مصالحهم، ما دفع الكاثوليك بدورهم إلى الحشد والتجييش، وكانت النتيجة تقسيم إيرلندا إلى جنوب كاثوليكي استقل باسم جمهورية إيرلندا، وشمال بروتستانتي ملحق ببريطانيا. لكن الصراع استمر في شمال

إيرلندا، وتفجر في نهاية الستينيات صراعًا مسلحًا لا تزال ذيوله ملاحظة.

أما في المنطقة العربية، فبدأت التغييرات مع الزحف الاستعماري واستراتيجيته المزدوجة لتبني «الأقليات» والتبشير عبر الطوائف المسيحية الغربية. ومع انهيار الدولة العثمانية ونشأة الدولة الوطنية وما نتج عنها من تجاذبات الهوية، شهدت المنطقة تحولات في أكثر من اتجاه؛ إذ شهد مطلع القرن العشرين انحسارًا نسبيًا للطائفية، على خلفية التصدي المشترك للهجمة الاستعمارية، وعُقدت مؤتمرات مشتركة في بغداد وغيرها لدعم الوحدة الإسلامية، وأفتى مراجع الشيعة بوجوب الدفاع عن ليبيا وتركيا و«كل الممالك الإسلامية» ضد العدوان الخارجي[49]. وفي الحقبة نفسها، توحدت الطوائف في مصر والعراق وسورية ولبنان في النضال ضد الاستعمار، وتحت لواء «العروبة» الجديد الذي وحد أول مرة العرب من المسيحيين وأغلبية طوائف المسلمين، وإن كان إيجاد إشكالات أخرى، من خلال إقصاء غير متعمد للهويات غير العربية، من كردية وأمازيغية وأفريقية.

لكن فترة التوافق هذه لم تطل، حيث أطلت بسرعة تصدعات أخرى كانت في بادئ أمرها سياسية حزبية في إطار هوية واحدة وداخل طبقة أرستقراطية متجانسة نوعًا ما (صراعات الوفد والأحزاب المنافسة والمنشقة عنه في مصر، ونظيراتها في العراق وسورية)، لكن لم تلبث أن ظهرت تيارات راديكالية، قومية وإسلامية ويسارية، نقلت الصراعات إلى مرحلة جديدة. وفي حقبة لاحقة، تداخلت هذه التيارات مع الهويات الطائفية، كما حدث للبعث في العراق وسورية، حيث ساهمت هذه التيارات في إحياء الطائفية واستخدامها، كما هو معلوم وظاهر للعيان في هذه الأيام.

ساهمت الحركات الإسلامية من جانبها في الاستقطاب الطائفي من وجوه عدة، أبرزها بفرز جمهورها وتقسيمه حركاتٍ سنيةً وشيعية صافية، بعد مرحلة تداخل بين التيارين تمثّلت - على سبيل المثال - بتحوّل سيد قطب مصدرَ إلهام للإسلاميين الشيعة، ومحمد باقر الصدر نقطة التقاء بين التيارات السنية والشيعية، كما كان حسن البنا من أوائل المساهمين في إنشاء منبر للتقارب بين السنة والشيعة، لكن في مرحلة لاحقة، خصوصًا بعد تقارب الحركات الإسلامية السنية مع التيار السلفي ثم تفجّر الثورة الإيرانية، أصبح الاستقطاب الطائفي سيد الموقف.

يرى محللون أن الحركات الأصولية بحكم طبيعتها هي حركات طائفية بامتياز، لأنها تقوم على «ثقافات تمترس» (Enclave Cultures) في ظل ما تراه تهديدات للقيم التي تؤمن بها من محيط كاسح وغالب يفرض عليها موقفًا دفاعيًا[50]. على الرغم من أن هذه الرؤية فيها شيء من الصحة، فإن الطائفية والحركات الإسلامية معًا، لا تصبح محور صراع حين تكون في حال انكفاء، إنما عندما يكون هناك - كما أسلفنا - تطور يمثّل تهديدًا وفرصة معًا. على سبيل المثال، نجد الطائفة المارونية في لبنان تحولت في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي من وضع دفاعي إلى وضع هجومي بتأثير هذا العامل المزدوج، حين أحست الخطر «الديموغرافي» من تزايد عدد مسلمي لبنان واحتمال تأثير الوجود الفلسطيني في التوازن الطائفي، ورأى بعضهم في الوقت نفسه فرصة للانقلاب على الترتيبات الطائفية القائمة وفرض هيمنة أحادية، وهو الإغراء

نفسه الذي واجهه صرب يوغوسلافيا عشية انهيار الدولة وترتيباتها التيتوية (نسبة إلى الرئيس جوزف بروز تيتو). وفي الحالين، كانت النتائج كارثية على الطائفة ومنافسيها معًا. كما شهدنا في العراق مغامرة «مارونية – صربية» إذا صحَّ التعبير، قادها رئيس الوزراء السابق نوري المالكي، وهي مغامرة لم تبشّر بالنتائج الكارثية ذاتها فحسب، بل أفضت فعلًا إلى شيء منها.

يؤيّد هذا ما ذهب إليه أسامة مقدسي من أن الطائفية في لبنان والمنطقة هي في جوهرها ظاهرة حديثة، خلافًا للروايات التي تصفها بأنها من بقايا ماقبل الحداثة. ويرى مقدسي محقًا، أن التدخلات الاستعمارية واستراتيجيات النخب المتنفذة هي التي أوجدت الوضع الطائفي، حيث كان الصراع قبل حقبة الدولة الحديثة في جوهره بين فئة النبلاء من جهة (بصرف النظر عن الدين) والأغلبية من الفلاحين والفقراء. وكانت فئة النبلاء تتضامن مناطقها وتمثّلها بصرف النظر عن دين الأتباع. لكن مع بداية الحقبة الاستعمارية وبروز روايات الدين بصفته مشكِّلًا للهوية، رأت فئات من النبلاء أن من مصلحتها تجييش الانتماء الديني بوصفه محدِّدًا للهوية في صراعها مع منافسيها. من هنا، فإن التوافقات المشكِّلة للدولة اللبنانية الحديثة (مثل الميثاق الوطني في عام 1943، واتفاق الطائف في عام 1989)، كانت صفقات بين النخب المتنفذة لم تُستشر فيها الجماهير. ومن هنا، يمكن أن نعدّ الحرب الأهلية وصعود الميليشيات بمنزلة انتفاضة من الجماهير ضد هيمنة النخب، وهي انتفاضة قلبت بعض موازين القوى ولا تزال تعيد تشكيلها. وبناء عليه، فإن «الطائفية ليست مشكلة الماضي، إنما هي مشكلة الحاضر»[51].

لا شك في أن لهذا التحليل نصيبًا من الصحة، كما سنفصّل أدناه في تأمل حالات بعينها، لكن هذا لا ينفي أن الظاهرة الطائفية كما نتناولها هنا ليست وليدة الحداثة، إنما اكتسبت في تجلياتها الحداثية ملامح معينة، ذلك أن أقدم ظاهرة «طائفية» تم تناولها بإسهاب في الكتب السماوية، وهي الظاهرة الفرعونية، قائمة على سياسة تقسيم المواطنين شِيَعًا واستضعاف طائفة منهم، وهما من أهم ملامح الظاهرة الطائفية: الاستعلاء والخوف المتبادلين، ففي الرواية القرآنية نجد أن فرعون وبطانته يصورون مطالب الأقلية اليهودية بالسماح لهم بالهجرة والانعتاق تهديدًا لـ «الأمن القومي»، ويتهمون موسى بقولهم إنه ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ﴾ (الشعراء: 35)، ويتهمونه وأخاه بالقول ﴿وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى﴾ (طه: 63). فهنا تهديد للهوية والقيم من جهة، وللوجود من جهة أخرى. إضافة إلى ذلك، فإن فرعون بوصفه رئيس السلطة المطلقة، خاطب «النخبة» المصرية مؤكدًا قدرته على ضبط الأوضاع، وأن عنده استراتيجيا للتعامل مع الخطر: ﴿سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ (الأعراف: 127). في المقابل، وعلى الرغم من تخوف الأقلية اليهودية المشروع من سياسة الإبادة التي اتبعتها السلطات، فإنها كانت تؤمن بأنها شعب الله المختار، وترفض المساومة أو «الاندماج في المجتمع».

كانت الظاهرة الطائفية جزءًا من التاريخ الإسلامي والأوروبي معًا، ويمكن أن يقال إن الإسلام صدَّر الطائفية إلى أوروبا، لأنها كانت لا تعترف بتعددية الطوائف قبل حركة الإصلاح الديني، إنما تتبع سياسة استئصال المخالفين، لكن السلطنة العثمانية سنّت في البلقان وباقي أقاليمها في أوروبا الشرقية، الاعتراف

بالطوائف الدينية كلها، وتقديم الهوية الدينية على ما عداها، ما كان له أثره في تاريخ البلقان الحديث. من هنا يمكن أن يقال إن الطائفية الأوروبية، بصورتيها القديمة والحديثة، هي التي شكّلت الحداثة، لا العكس.

قبل أن نخلص إلى مقومات الاستقطاب الطائفي ونتائجه، ندلف إلى تناول الظاهرة الطائفية ببعض التفصيل في تجلياتها السودانية، ثم نقارنها بإشارات مجملة إلى تطورات الاستقطاب في مصر والعراق، قبل أن نقدّم تحديدات أولية لملامح الصراع الطائفي ودينامياته.

ثالثًا: الحالة السودانية

تمثّل الحركة المهدية في السودان أنموذجًا لتحوّل الحركات ذات الطموحات العالمية إلى طائفة، حيث كانت الثورة المهدية التي تفجرت في ثمانينيات القرن التاسع عشر تبشر بنهاية العالم، وتعد أتباعها بالهيمنة، لا على العالم الإسلامي بكامله فحسب، بل العالم أجمع، بتأييد سماوي لا ريب فيه. لكنها بعد أن حُصرت في السودان، ثم دمّر الغزو البريطاني دولتها في عام 1898، وتعرضت للحظر والتضييق، أعادت صوغ أيديولوجيتها لتلائم واقع التمترس بدلًا من طموحات التبشير. ونجح عبد الرحمن المهدي، نجل مؤسس الحركة، في بعثها بعد اندثار، عندما رفعت عنه السلطات الاستعمارية الحظر للاستعانة به ضد الدعوة العثمانية إلى الجهاد في الحرب العالمية الأولى. وزادت السلطات دعم الحركة المهدية من أجل مواجهة الحركة الوطنية الناشئة في العشرينيات والثلاثينيات. وطوّر عبد الرحمن أيديولوجيا الحركة في اتجاه «بروتستانتي»، بحيث حوّل مفهوم الجهاد الذي قامت عليه الحركة إلى جهاد روحي - اقتصادي، وبالمقدار ذاته صُوّرت الحركة المهدية أنها كانت ثورة ضد الاستعمار والحكم الأجنبي، ومن أجل استقلال السوداني، وهو تصوُّر ما كان ليخطر في بال محمد أحمد المهدي وأتباعه[52].

لكن الحركة المهدية لم تكن وحدها في الساحة السودانية، حيث نافستها على النفوذ الديني - ولاحقًا السياسي - حركة الختمية، وهي حركة صوفية لها نزعة مهدوية مبطنة، كما يظهر من اسمها، ذلك أن مؤسسها محمد عثمان الميرغني (ت 1852)، كان يرى أنه «خاتم الأولياء»، وأن طريقته هي منتهى ما يمكن أن يبلغه السالكون، وتبشِّر بنهاية الزمان أيضًا. وكان الميرغني، وهو من تلاميذ أحمد بن إدريس الفاسي (1758 - 1837) الذي كان يقيم وقتها بمكة المكرمة، بدأ نشر طريقته في السودان وجنوب مصر قبيل غزو محمد علي السودان في عام 1821، وكان أتباعه على علاقة طيبة بالنظام الجديد، ولهذا قاوموا الثورة المهدية ورفضوها. وعاد حفيده علي الميرغني (1878 - 1968) إلى السودان بعد سقوط الدولة المهدية، وكان من المقربين من النظام الجديد أيضًا. وتنافست الطائفتان على كسب ود الحكام البريطانيين، لكنهما تعاونتا ضد منافسة القوى الحديثة، من حركات وطنية ويسار ويمين[53]. بيد أن التنافس بينهما عاد واحتدم في آخر أعوام الحكم البريطاني، وصبغ الساحة السياسة بصبغة لا تزال هي الغالبة، حيث دعمت الحركة المهدية التيار الاستقلالي، بينما دعمت الختمية التيار الداعي إلى الوحدة مع مصر. وعلى الرغم من أن التنافس بين الطائفتين خلا من العنف إلا في حالات نادرة، فإن الاستقطاب أدى في أكثر من مرة إلى انهيار التجارب

الديمقراطية في السودان.

في فترات لاحقة، كانت الحركة الإسلامية هي محور الاستقطاب الجديد، حيث نافست من جهة القوى التقليدية (خصوصًا الطوائف الدينية السالف ذكرها والسلطات القبلية)، ومن جهة أخرى التيارات العلمانية، ولا سيما اليسار ممثلًا بالحزب الشيوعي السوداني والحركات القومية. ومع ضعف هذه الحركات وتراجعها في السبعينيات، أصبح محور الاستقطاب الجديد هو الشمال والجنوب، وهو استقطاب بلغ قمته في مطلع الثمانينيات عندما تفجرت حركة التمرد المسلحة في الجنوب بقيادة الحركة الشعبية لتحرير السودان في أيار/ مايو 1983، وأعلن النميري قرارات تقسيم الجنوب إداريًا في الشهر التالي، ثم إعلان قوانين «إسلامية» لها طابع راديكالي في أيلول/ سبتمبر من ذلك العام. وعلى الرغم من أن الحركة الإسلامية - ممثَّلةً حينذاك بجماعة الإخوان المسلمين بقيادة حسن الترابي - لم تكن طرفًا في سن تلك القوانين، بل عارضتها، فإنها قررت أن تستغلها سياسيًا لإنشاء تيار شعبي مؤيد للتيار الإسلامي. في تلك الفترة، ظهر خطابان سياسيان متعارضان، لكليهما طابع «طائفي» بالمعنى الأوسع: فمن جهة، طورت الحركة الشعبية بقيادة العقيد جون قرنق (1945 - 2005) خطابًا يؤكد الهوية الأفريقية للسودان، ويعرّف تلك الهوية أنها منافسة، إن لم تكن مناقضة للهوية العربية - الإسلامية، التي كان يراها لا تمثّل سوى أقلية، وأنها فُرضت على السودان[54]، ومن جهة أخرى عدلت الحركة الإسلامية خطابها التقليدي الداعي إلى أسلمة الدولة والمجتمع، إلى خطاب يركّز على التهديد الذي تمثّله الحركة الشعبية وخطابها للهوية العربية - الإسلامية السودانية. ورُوّج حينذاك لخطاب منسوب إلى الحركة الشعبية مفاده أن الوجود العربي في السودان يعود إلى أربعمئة عام فقط، وبدأ يترسخ في البلاد بقيام الدولة السنارية في العقد نفسه الذي شهد جلاء العرب عن الأندلس بعد بقاء هناك دام ثمانية قرون. وهذا يعني أن اقتلاع العرب من السودان أيسر بكثير. وعلى الرغم من أن مثل هذا الخطاب لم يصدر مباشرة من قادة الحركة، فإن العداء الواضح للهوية العربية ساعد في الترويج لمثل هذه المخاوف، وساعد الحركة في إنشاء تحالف عريض معادٍ للحركة الشعبية على أساس الدفاع عن هوية عربية مهددة[55].

نتج من هذه الخطابات المتصارعة صناعة استقطاب طائفي بامتياز، حيث كان الخطاب الجنوبي يتحدث عن استعباد «العرب» الأفارقةَ في السودان لقرون، ويروّج في خطاب هستيري لعودة «الرق» إلى السودان بعودة أساليب الخطف القبلي خلال الحروب (على الرغم من أن القبائل الجنوبية والحركة الشعبية نفسها كانت ضالعة في هذه النماذج من الخطف)، وتروّج عالميًا إلى أن أفارقة السودان يواجهون خطر الإبادة الجماعية. هذا كله في وقت كانت الحركة تتحالف مع رموز الوجود «العربي» في السودان، وفي مقدمها قادة الحركات «الطائفية» السالفة الذكر، ضد نظام البشير في الخرطوم. وروج خطاب النظام السوداني منذ وصول البشير إلى السلطة في عام 1989، لخطر متصوَّر ضد الوجود العربي - الإسلامي في السودان، ومؤامرة دولية تقف خلف هذا الاستهداف. وولدت هذه الرؤية التي تقترب من «البارانويا»، تحالفات في الداخل والخارج كان لها بالغ الأثر في مسار السياسة السودانية؛ فخارجيًا طوّر النظام علاقة وثيقة بنظام صدام حسين، ومع الصين، ودخل في عداء مرّ مع الغرب ومصر والسعودية، ما شكّل سياساته الخارجية

خلال التسعينيات؛ وداخليًا، تحالف النظام مع قبائل الهامش «العربي»، وهي قبائل لها جذور عربية لكنها تشارك جيرانها الأفارقة في كثير من أساليب عيشهم، وتنافسهم على المرعى والموارد، وكان لها تاريخ قديم في ممارسة الاسترقاق. وكان لدعم هذه القبائل وتسليحها أثر في تأكيد مخاوف الجنوب من خطر عربي ماثل، كما ساعد الانحياز لهذه القبائل في ما بعد بتفجير أزمة دارفور والمسار الكارثي الذي سلكته[56].

نحن هنا إذًا، أمام مظهر نموذجي لصناعة انقسام «طائفي»، بل سلسلة انقسامات طائفية، من خلال الترويج لمخاوف على الوجود والهوية تحولت بدورها هواجسَ «ذاتية الدفع»، أي إنها تتحقق في الواقع أول ما يجري توهمها، ذلك أن الأطراف تتصرف كما لو كانت هذه المخاطر حقيقية، وتتعامل على أساسها، فعندما تشعر فئة معينة بأن وجودها مهدد، فإنها تتعامل مع الطرف الذي تراه مصدر التهديد بعقلية الإزالة والإبادة، وهذا بدوره يدفع الطرف الآخر، وربما أطرافًا أخرى، إلى التعامل مع هذه الظاهرة بتطرف مقابل. وشهدنا كيف تعمل ديناميات الخوف المتبادل هذه في حالات العنف المتطرف والإبادة الجماعية كلها، كما في لبنان ويوغوسلافيا ورواندا. وفصّلنا في غير هذا المكان القول في كيفية مساهمة «روايات الخوف» في حفز العنف الجماعي وعمليات الإبادة، لأن رواية تصوِّر الآخر خطرًا على وجود فئة معينة تفرض على هذه الفئة «القضاء» على هذا الخطر، أي إبادة من يشكّلونه[57].

رابعًا: من السودان إلى العراق

تُظهر الحالة العراقية المعاصرة جوانب من تعقيدات تبلور الظاهرة الطائفية وتداخل عوامل كثيرة في تحديد تضاريسها المعاصرة أيضًا، ونود أن نستقرئ من تطورات الظاهرة الطائفية في العراق ومصر ما يلقي مزيدًا من الضوء على ديناميات نشوء الظاهرة الطائفية وتطورها، وصناعتها إن شئت. من هذا المنطلق، نلمس من إضاءات حازم الأمين على ظاهرة مقتدى الصدر والتنازع على المرجعية داخل العراق وبين العراق وإيران، ملامح مهمة في شأن تشكّل الظاهرة، حيث يُرجع الأمين نشوء الظاهرة الصدرية إلى أربعة عوامل متداخلة: الهجرة من الريف إلى المدينة، التخطيط العمراني، تدخلات الدولة وتدابيرها، وبروز ظاهرة ما يمكن أن نطلق عليه «المرجعية التفاعلية»، عبر ظهور المرجع محمد صادق الصدر ومحاولته في مطلع التسعينيات التجاوب دينيًا مع الظاهرة العشائرية، في الوقت الذي سعى النظام العراقي إلى استغلالها سياسيًا لتعزيز سلطته المتأكّلة.

تعود جذور الظاهرة الصدرية وفق هذا التحليل، إلى قيام عبد الكريم قاسم بإنشاء مدينة الثورة وتخطيطها في نهاية الخمسينيات في ضواحي بغداد الشرقية، لإيواء عشرات الآلاف من النازحين الشيعة من مدن الصفيح والطين حول بغداد. لكن الهوية الغالبة والإطار الناظم لهذه المدينة – تضم قرابة ثلاثة ملايين شخص – بقيت الهوية العشائرية في هذا الفضاء المديني – المتريِّف. فالعشيرة هي النظام التضامني الذي يجمع ويؤلف، كما أن قيمها وأعرافها هي التي تنظم الحياة وتحكمها. وبخلاف باقي المراجع الشيعة الذين أهملوا النظام العشائري أو ركزوا على تضارب أعرافه مع قيم الدين، فإن الصدر الثاني (لتمييزه عن عمه

ومؤسس «حزب الدعوة الإسلامية» محمد باقر الصدر، ويطلق عليه أتباعه لقب «الشهيد الثاني»، في إشارة إلى أن اغتياله في النجف في عام 1999 كان بتدبير من النظام الذي أعدم الصدر الأول)، قرر شرعنة هذه الأعراف عبر مؤلفات أوجدت تخريجات دينية لبعضها وعدلت بعضها الآخر(58). نتيجة هذا، أصبح الصدر الثاني مرجع العشائر والزعيم الديني غير المنازَع لعشائر مدينة الثورة، في وقت كان النظام العراقي يسعى إلى تطويع نظام العشائر لخدمة أهدافه السياسية، فأنشأ ما يشبه المنافسة بين السلطتين الدينية والسياسية، وربما يكون هذا هو السبب في نقمة النظام على الصدر بعد أن تحمَّله طويلًا(59).

كانت حصيلة هذه التداعيات ظهور تشكيلة اجتماعية - سياسية بدأت تتبلور بعد احتلال العراق في عام 2003 في صورة هوية عشائرية - وطنية - طائفية - طبقية مثّلها التيار الصدري. فمن جهة، تمثّل التركيبة العشائرية، بتداخلاتها التضامنية وسلطتها التراتبية، العمود الفقري لهذه التركيبة الاجتماعية. أما طائفيًا، فتقدم هذه الفئة انتماءها الشيعي، في تنافس مع السلطات الشيعية الأخرى، لكنها وطنيًا تقدم الهوية العراقية في مقابل النفوذ الإيراني، كما أنها تعارض النفوذ الأميركي ووجود قوى الاحتلال. أما طبقيًا، فإن الغالب على هذه الفئة هي جماعة المهمشين والفقراء، وبناء عليه فمن التبسيط التعامل مع هذه الهوية المركّبة من منظور واحد، فمآلات هذه الهوية ودورها السياسي يعتمد إلى حد كبير على رهانات القوى المتنافسة في داخلها وحولها. فمن الممكن، من خلال التركيز على التنافس مع إيران والمرجعيات الشيعية الأخرى، وتقديم المركّب العشائري، أن يصبح هذا التيار عامل وحدة وطنية من طريق التقارب مع القوى العشائرية السنية؛ ومن الممكن كذلك، إنْ قُدّم البعد الطائفي، أن يدعم التيار التعصب والاستقطاب الطائفي، وذلك كله حدث.

لا بدّ هنا من التفريق بين «الطائفية» بهذا المعنى وضروب الانتماء الديني المنوعة أو الانتماء القبلي أو العرقي أو الأيديولوجي، فليس كل تعبير عن مثل هذه الانتماءات بالضرورة طائفيًا، فالأصل في الهويات المتعددة أنها تثري الحياة بتنوعها، وتكون مصدر اعتزاز وانتماء. إنما تتشكّل «الروح الطائفية» من حالة «انغلاق عدواني» على الذات، وحالة «حصار» ذهنية ترى في العالم الخارجي تهديدًا متزايدًا. وكما أسلفنا، فإن العامل الأهم في تبلور الروح الطائفية يتمثّل بنسج أساطير التخويف ورواياته من مخاطر تهدد الهوية باندثار وضياع وشيك من خلال مؤثرات ومغريات خارجية، أو من عدو خارجي متربص يهدد «الطائفة» (بالمعنى الأوسع) في وجودها أو مصالحها الحيوية.

ليس بالضرورة أن يقود هذا الإحساس بالخطر إلى عدوان على الآخر، لأنه يؤدي إلى العزلة والانغلاق أحيانًا، لكن استمرار حالة التربص والترقب غالبًا ما يحفز على إجراءات «استباقية» تؤدي بدورها إلى ردّات فعل مضادة، ومن ثمّ صراعات؛ فمعظم الحالات التي شهدت صدامات عنيفة سبقتها مراحل من الترويج لأساطير التخويف، والروايات التي تمجد الذات في مقابل خصم يصوَّر في الوقت ذاته نقيضًا يفتقد هذه الصفات النبيلة، وعدوًا متربصًا يبطن الغدر. وهذه التقسيمات الأسطورية لا تحصل بالطبع في فراغ، بل تنطلق من واقع بنية اقتصادية - اجتماعية قائمة تُدعّمها مغانم ومغارم تعزز أو تضعف الخطوط الفاصلة.

وتُظهر الحالة الصدرية أن طبيعة روايات التخويف هي في كونها تُضعف عمل الحوافز المادية، لأن الأسطورة تصور الوجود نفسه في خطر، ما يزيّن التضحية بكل شيء في سبيل ذلك، كما تدل على ذلك الآثار التدميرية الشاملة للحروب الأهلية التي لا يزال العراق يعانيها.

جرى تناول الظاهرة الطائفية في العراق بإسهاب، وبكثير من التعمق، حيث نسبها بعضهم إلى طبيعة الدولة العراقية التي ظلت منذ نشأتها تمارس الإقصاء في حق الشيعة وتنحاز إلى الهيمنة السنية. وتعمق هذا التحيّز في عهد صدام حسين، خصوصًا بعد انطلاق الثورة الإسلامية في إيران، وبصورة أخص بعد انتفاضة عام 1991 الشيعية ضد نظام صدام حسين عقب غزو الكويت[60]. من جهة أخرى، ينتقد آخرون هذه النظرة، ويرون أن مزاعم تمييز الدولة العراقية ضد الشيعة هي بدورها جزء من الخطاب الطائفي المؤدلج، لأن الشيعة كانوا دائمًا جزءًا من التركيبة الحاكمة في العراق، ومنها حزب البعث العراقي[61].

هذا لا ينفي أن الهوية الوطنية العراقية، وهي هوية حديثة التشكّل في أي حال وُلدت - مثل غيرها في المنطقة - في العهد الاستعماري وتحت عباءته، بدأت تتأكّل ببطء لأنها لم تستجب لمطالب التميز العرقي والديني (أكراد، وشيعة ...إلخ) التي بدأت تتشكّل وتؤكد نفسها أحيانًا بصفتها ردة فعل ضد مركزية الدولة أو تعبيرًا عن طموحات سياسية نخبوية، فطبيعة الأنظمة التي تعاقبت على العراق كان معظمها قهريًا لا يستجيب للتطلعات الشعبية أو يجسدها، ما دفع السياسة في مسارات أخرى وسراديب متعددة. وتشكّلت الأحزاب الكردية، وبعد ذلك الأحزاب الشيعية العقائدية، بتأثيرات (ودعم) من تيارات أخرى في المنطقة، أبرزها الثورة الإسلامية في إيران، والصراعات الإقليمية المستمرة على النفوذ، إضافة إلى التطلعات المشروعة لفئات كانت ترى أن الدولة العراقية بهويتها المعلنة وسياساتها القائمة لم تكن تمثّلها. وساهم إضعاف الدولة مع الحرب العراقية - الإيرانية، ثم غزو الكويت والحصار اللاحق، في تغذية هذه التيارات وتقويتها، ثم جاء الغزو ليعطي هذه الديناميات دفعة جديدة.

يلاحظ بعض المحللين عدم بروز هوية «طائفية» سنية قبل احتلال العراق في عام 2003، إنما كان وصف الطائفية يطلق قبل ذلك بالتحديد على الحركات الشيعية. ويعزو أصحاب هذا التحليل هذه الظاهرة جزئيًا إلى غياب نظير الطقوس المشكِّلة للهوية الشيعية في الإسلام السني[62]. وهذا الوضع ليس غريبًا، حيث نجد نظائره في بريطانيا - مثلًا - التي شهدت حركات «قومية» بين الاسكتلنديين، وبصورة أضعف بين أهل ويلز، لكنها لم تشهد حتى عهد قريب حركة «إنكليزية»، ذلك أن الإنكليز كانوا يشعرون بتماهي الدولة البريطانية مع الهوية الإنكليزية.

وفق فنار حداد، فإن بعض أسباب تصاعد الاستقطاب الطائفي في العراق هو أن السياسيين الجدد كانوا قبل وصولهم إلى السلطة ناشطين من أجل حقوق الطائفة أو العرق، ولم يحوِّلوا أنفسهم بسرعة إلى سياسيين ذوي رؤية وطنية[63]. ولا شك في أن ديناميات الوضع التنافسي في حقبة مابعد الاحتلال اكتسبت طابعًا «طائفيًا» بسبب هوية الأحزاب الكبرى المشاركة، وكلها أحزاب «إسلامية» لها صبغة طائفية أو عرقية. ولأن هذه القوى، ومعها سلطات الاحتلال، تواضعت على نظام محاصصة طائفية، فإن التنافس الذي أوجدته

أصبح عمّن هو الأحق بتمثيل هذه الطائفة أو تلك، ما جذّر الخطاب الطائفي لكل حزب، وأوجد مزايدات في هذا الاتجاه.

يذكرنا حازم الأمين في تغطيته، أن جزءًا من هذا الصراع سبق الاحتلال، أو واكب بداياته في الأقل، لأن أبرز حدث في صراعات القيادة كان حادث اغتيال رجل الدين البارز عبد المجيد الخوئي من جانب أنصار مقتدى الصدر، في وقت كان الأخير يتصدى لقيادة الطائفة الشيعية تحت شعار «الحوزة الناطقة»، في اتهام مباشر لمنافسيه من رجال الدين أنهم صمتوا في عهد صدام ولا يزالون صامتين. ويصف الأمين رواية أنصار الصدر في شأن مقتل الخوئي، والزعم بأن المئات من أبناء مدينة الصدر شاركوا في ذلك، أنها «محاولة للإيحاء بأنها فعلة جماعية المسؤولية فيها بالدرجة الأولى على الضحية ثم على شريحة واسعة من الغاضبين والفاقدين رشدهم... فالميل إلى توسيع عدد المشاركين بهدف تخفيف المسؤولية فادح هنا، يمكن والحال هذه القول إن مدينة قتلت رجلًا»[64].

الصراعات هنا داخل الطائفة، لا مع غيرها فحسب، وهي صراعات على من هو الأكثر طائفية، ومن هو صاحب السقف الأعلى من المطالب. ويعزى نجاح رئيس الوزراء نوري المالكي النسبي في الهيمنة، إلى أنه ركب هذه الموجة ورفع سقف المطالب الشيعية إلى درجة الهيمنة الكاملة وتحويل المحاصصة إلى صورة لا حقيقة لها، حيث يكون ممثلو الطوائف الأخرى تحت هيمنة النظام، كما هي الحال في حق شركاء حزب البعث: الطائفة العلوية في سورية، حيث يكون التنافس لا على من يمثّل طائفته أفضل، إنما على من هو الأكثر خضوعًا للأسد – المالكي. وكانت النتيجةُ ذاتَها في الحالين: حشفًا وسوء كيلة، أي نظام محاصصة طائفي وحرب أهلية مستترة أصبحت معلنة ومشتعلة.

تتغذى هذه الحروب من أساطير قديمة – جديدة عن اضطهاد طالَ أو خطر متجدد على الوجود، فعند المتشددين من سنة العراق، فإن الحركات الشيعية هي من جهة عميلة لإيران، بل معظم قادتها ليسوا عراقيين أصلًا، ومن جهة أخرى هي واجهة للاحتلال الأميركي، وهذه خيانة مزدوجة للوطن لا يمكن غفرانها أو السكوت عنها. ويكثر في خطاب الجماعات السنية المعارضة لحكم المالكي (حتى العلمانية منها) وصف خصومهم الشيعة بأنهم من «الصفويين»، وهي إساءة مزدوجة، ذلك أن بعض مفكري الشيعة المجددين، من أمثال علي شريعتي، كانوا ينتقدون بعض ظواهر التشيع الإيراني بأنها «تشيع صفوي»، في محاولة للتمييز بينها وبين ما يرونه التشيع الحقيقي. وبناء عليه، فإن الاتهام بالصفوية هو من جهة نسبة إلى الهوية الإيرانية، أي إنكار عراقية المتهم، وهو من جهة أخرى إنكار لصدق التشيع، فالمقصودون إذًا ليسوا عراقيين حقيقيين، وليسوا شيعة حقيقيين أيضًا.

في المقابل، يكثر في الخطاب الشيعي اتهام المعارضين بأنهم إمّا «صدّاميون»، أي من أتباع حزب البعث، أي إنهم مسؤولون مثله عن جرائم ذاك النظام، أو أنهم إرهابيون ومتطرفون دينيون من «الوهابية»، وليسوا عراقيين أيضًا. وفي الحالين تُستدعى الأساطير القديمة جنبًا إلى جنب مع الإدانات الحديثة باسم حقوق الإنسان أو العمالة للاستعمار. على سبيل المثال، رأينا ضمن الاتهامات المتبادلة بين حكومة المالكي

ومعارضيها المسلحين في نيسان/ أبريل الماضي في شأن إغلاق سد الفلوجة الذي تسبب في انقطاع المياه عن بعض مناطق جنوب العراق ووسطه، كيف استحضر بعض المواقع الشيعية بسرعة مأساة كربلاء ومنع الحسين وأصحابه الماء. وأدى هذا بدوره إلى سجالات بين الفصائل الشيعية المتنافسة، حيث اتُّهم المالكي بأنه يريد استغلال المسألة في دعاية انتخابية ليُظهر نفسه بمنزلة منقذ الشيعة، حيث أجَّلَ اقتحام الفلوجة إلى حين اقتراب موعد الانتخابات، وبدأ «يحضر لإعلانه (عباس العصر) الذي سيقتحم مدينة الفلوجة ويفتح السد ويأتي بالماء إلى مناطق الشيعة! لكن بحسبه أن العباس من أهل بيت لا يخدعون الناس، ولا يسرقون قوتهم، والعباس عليه السلام قطعت يداه وتلقى جسده الشريف عشرات الطعنات من أجل إيصال الماء إلى النساء والأطفال، ولم يبق جالسًا في حصون المنطقة الخضراء ويزجُّ (ولد الخايبة) في معارك خاسرة من أجل الدعاية الانتخابية!»[65].

يلخص هذا السجال ديناميات الظاهرة الطائفية أبلغ تلخيص، فهو يشير إلى محاولات توحيد الفئة المقصودة في شأن روايات التخويف من الآخر، واستحضار أساطير الاستهداف وبطولات المدافعين السابقين عن الهوية ورموزها. وبالمقدار ذاته يشعل هذا التنافس بين القادة والمجموعات سجالًا في شأن أيهما أقدر على الدفاع عن الهوية المستهدفة، ما يزيد التطرف ويؤجحه بسبب المزايدات. ويذكرنا هذا باستخدام رمزية «أبو الفضل العباس» في الميليشيا المتطرفة المسماة باسمه، التي تدعم النظام السوري تحت شعار الدفاع عن مراقد رموز التيار الشيعي، في تأجيج أنموذجي للطائفية واقتفاء آثار مهالكها.

خامسًا: الطائفية في بر مصر

تقدم الحالة المصرية أنموذجًا مختلفًا في شأن تبلور، بل اصطناع الاستقطابات الطائفية. ويقصد بالطائفية عند تناول الحالة المصرية عادةً المفهوم التقليدي للاستقطاب بين المسلمين والأقباط. وبالفعل، كانت الطائفية بهذا المفهوم محل سجال متطاول في مصر منذ التسعينيات، خصوصًا تحت تأثير حركات قبطية ناشطة في المهجر - الولايات المتحدة بالتحديد - كانت تتهم النظام المصري بمعاداة الأقباط. وكما هو متوقع، كان رد النظام المصري المزيد من التضييق، لا لأنه يعادي الأقباط، بل لأن طبيعة النظام والدور المحوري للأجهزة الأمنية القابضة فيه، لا تقبل وجود معارضة فاعلة مهما كانت هويتها. لكن بعض المحللين كانوا يرون المسألة أعمق من ذلك، ويتهمون الدولة والمجتمع المصري بإنكار حالة الإقصاء والحصار التي كان الأقباط يواجهونها عشية ثورة يناير 2011. وفي مقالة نُشرت قبل أسبوعين فقط من تفجر الثورة، اتهم ماريز تادروس النخبةَ المصرية والمفكرين بالتعامي عن أوضاع الأقباط المأسوية، وعن «الخط الخفي» الذي يقسم المصريين طائفيًا وطبقيًا، لأن أحدًا لا يريد أن حل هذه المشكلة أو حتى التحدث عنها. واتهم تادروس نخبة المثقفين العلمانيين بازدواجية المعايير، حين يشيدون بالشباب الذين يحتجون على البطالة ونقص الحريات، لكنهم يتهمون الشباب القبطي الذي يحتج ضد التهميش الديني بـ «الطائفية»[66].

أرجع تادروس شعور الأقباط بالإقصاء والتهميش إلى سياسة التمييز المنهجية للدولة المصرية، إضافة

إلى الأسلمة الكاسحة للدولة والمجتمع. وعلى الرغم من اعتراف تادروس أن هناك متطرفين أقباطًا أيضًا، مثل الأسقف الذي وصف الأغلبية المسلمة في مصر بأنهم «ضيوف»، إضافة إلى اتهام الكنيسة بأنها تحتجز نساء قبطيّات تحولن إلى الإسلام (في تذكير أن الحالة الطائفية لا تخلو من القمع الداخلي)، فإنه يرى أن هذه أمور جانبية، ذلك أن الأقباط هم في موقع الدفاع، ولم يحدث أن تعرضوا مثلًا لدور العبادة الإسلامية أو ممتلكاتها بالهجوم، كما يحدث للأقباط. وهناك محللون آخرون يؤيدون هذا الطرح، ويضيفون أن حكم الرئيس محمد مرسي شهد تزايدًا في حدة الاستقطاب الطائفي، وإن كان ذلك بسبب قلة الكفاءة والتخبط أكثر منه قصدًا[67].

ليس هناك جدل في أن التمييز ضد الأقباط ظلَّ سياسة منهجية للدولة المصرية، مثل الدولتين العراقية والسورية، وهو توجُّه جرى تثبيته تحت حكم مبارك ولم يَبدأ معه. وكانت الإشكالية في كل تلك البلدان هي التقسيم الطائفي للمعارضة؛ ففي العراق، نشأت معارضة «شيعية» ومعارضة «كردية» ومعارضات إسلامية، وفي مصر نشأت معارضة «قبطية» ومعارضة علمانية (ليبرالية ويسارية) ومعارضات إسلامية، وسهل هذا الأمر عمل الأنظمة، لأنها اتبعت سياسة «فرق تسد»، وضربت المعارضات المنوعة إحداها بالأخرى، فهي في مصر تتودد للمسلمين بقمع الأقباط، وتتودد للأقباط بقمع الإسلاميين، وتجند الليبراليين ضد اليسار، والعكس صحيح، وتحرض الجميع ضد الإسلاميين. وعلى الرغم من احتجاجات تادروس على ازدواجية المعايير، فلا جدال في أن شعور الأقباط بالتهديد من «أسلمة المجتمع» هو وصفةٌ لصِدَام طائفي، لا لصدام مع الدولة. والمعضلة أن حركات المعارضة القبطية التي بدأت بشاب أصبح في ما بعد البابا شنودة الثالث ويواصلها اليوم بعض أقباط المهجر، ثبّتت الاستقطاب الطائفي، لأنها تستلهم الأنموذج الماروني – الصربي في الصِّدام من دون أن يكون لها أمل في أن تتحول إلى أغلبية أو تنفرد بالسلطة، وهذا يقودها حتمًا إلى خيار بديل هو دعم نظام دكتاتوري يقمع الأغلبية لمصلحة الأقلية. وواجه الأقباطَ، والمصريين عمومًا، خياران متعارضان لمواجهة الدولة المصرية المستبدة، كان **أولهما** خيار ثورة يناير 2011، الذي شارك فيه الأقباط بقوة، خصوصًا الشباب منهم، ضد رغبة الكنيسة، و**الثاني** خيار انتفاضة 30 حزيران/ يونيو 2013، الذي شارك فيه الأقباط بقوة، بتشجيع من الكنيسة هذه المرة. في الخيار الأول كان الشعار هو وحدة جميع المصريين ضد الاستبداد والدفاع عن حرية كل المصريين وحقوقهم، وفي الثاني كان هناك انقسام طائفي بامتياز وخيار حرية بعض المصريين واستعباد الآخرين وإقصائهم.

كما هو معروف، لم تكن خطوط الاستقطاب في الثلاثين من حزيران/ يونيو بين الإسلاميين وخصومهم، إنما بين الإخوان المسلمين ومنافسيهم، ومنهم إسلاميون متشددون ومعتدلون، ومنهم كذلك المؤسسة الدينية الرسمية ممثَّلةً بالأزهر. لكن هذا الانقسام أصبح طائفيًا بامتياز، لأن «الإخوان» أصبحوا يعامَلون بوصفهم طائفة، وأصبح الحديث عن «أخونة» الدولة خطرًا ماثلًا، مثل حكايات الجدات التي تخوّف الأطفال بالغول الرابض خلف الباب. إن المفارقة التي لا بد من التذكير بها، هي أن الإخوان خصوصًا والإسلاميين عمومًا ومنتسبي الطبقات الدنيا بصورة أعم، ظلوا يعانون التهميش والإقصاء من الدولة المصرية بصورة أشرس من تعرض الأقباط والأقليات للتهميش، حيث كانت هناك خطوط حمراء

تحول بين الإسلاميين والفقراء من الوصول إلى مناصب حساسة في الدولة، خصوصًا في أجهزة الأمن والجيش والقضاء والشرطة والدبلوماسية. ولا ينسحب هذا الإقصاء على كبار ناشطي الإسلاميين وقادتهم فحسب، بل يمارس كذلك على الكوادر الدنيا أيضًا، ويطاول الأقارب والأسر الممتدة، وهذا نوع من الإقصاء لم يتعرض له الشيعة في العراق، ولا الأقباط في مصر.

بعد انقلاب الثالث من تموز/ يوليو من عام 2013، بدأت حملة تطهير جديدة شملت الاعتقال والسجن وأحكام الإعدام، وبالضرورة الفصل من العمل في أي منصب ذي شأن. وحتى قبل الانقلاب، كان الإعلام الرسمي وشبه الرسمي منهمكًا في شيطنة الإخوان، حيث كان تعيين أي شخص منتسب إلى حركة الإخوان أو متعاطف معها يُنتقد بوصفه دليلًا على «أخونة الدولة»، وكأن الدولة ليست لكل المصريين، أو كأن الإخوان لا ينتمون إلى مصر، فضلًا عن أن يكون الشعب قد انتخبهم بالتحديد لإدارة الدولة المصرية نيابة عنه.

غني عن القول هنا، أن الإخوان ساهموا في تعميق مناخ عدم الثقة هذا بإخفاقهم في طمأنة الآخرين، واعتماد سياسات زادت منسوب القلق من نيتهم الانفراد بالسلطة والتغلغل في مؤسسات الدولة بصورة تمنع خصومهم من الاقتراب منها. المفارقة هي أن المنطق الذي استخدمه الإخوان، وهو أن أغلبية الشعب تساندهم، يعطيهم الحق في تشكيل الدولة كما يرون، الأمر الذي أثار الفزع وسط الأقليات السياسية التي كانت تواجه خطر الانقراض أصلًا (مثل أحزاب اليسار والقوى الليبرالية التي عانت التراجع في السند الشعبي)، والأقليات الدينية الخائفة من «أسلمة المجتمع»، إضافة إلى مكونات الدولة التي نشأت في غياب الإخوان وتشربت منطق الخوف منهم. وانضمت إلى هؤلاء إسرائيل ودول في المنطقة تخاف الأسلمة والديمقراطية معًا، وترى في كلتيهما شرًا مستطيرًا. وبناء عليه، فإن الخوف المشترك وحّد هذه الفئات، فشكّلت تحالف الثلاثين من حزيران/ يونيو من «طائفة أعداء الإخوان».

نحن هنا إذًا أمام حالة أنموذجية لإيجاد الاستقطاب الطائفي، حيث يدفع الخوف على هوية معينة أفراد «الطائفة» إلى الانكفاء والتوحد ضد الخطر المتخيَّل، واتخاذ استراتيجيات بقاء ربما تصل إلى العنف والإبادة، أو الانفصال والتمترس بفضاء في ركن قصي. لكن هذه الحالة فريدة في نوعها من جهة أخرى، من حيث الاصطناع الفوري لـ «طوائف» متصارعة يشكَّل بعضُها أحيانًا بوساطة تحالفات بين نقائض. ويؤكد هذا ما شهدناه من خروج (أو إخراج) بعض عناصر هذا التحالف منه بسرعة بسبب تضارب الأجندات، ذلك أن بعض القطاعات ذات التوجه الليبرالي والديمقراطي في «الطائفة» الانقلابية لم تستسغ القمع الدموي الذي مارسه الانقلابيون، وكانت أكثر منهم ثقة بنفسها وبقدرتها على التأثير في الشعب. أما مكونات الدولة الإقصائية التي تكونت في العقود الستة الماضية، فهي أقل ثقة بنفسها وبالشعب، وأكثر تشاؤمًا في شأن القدرة على تقليص شعبية الإخوان في الأمد المنظور، على الرغم من حملات الشيطنة ومحاولات الإبادة.

كان اللافت في هذه الحالة هو سرعة تشكُّل خطوط الاستقطاب «الطائفي»، ففي حين كان التحول في الأحوال السياسية من حزب سياسي أو دعوة دينية شاملة إلى طائفة يستغرق عقودًا، وأحيانًا قرونًا، واجهْنا

هنا «الطائفية الفورية»، حيث رُسمت خطوط ومتاريس فاصلة في الفترة القصيرة بين ربيع عام 2011 وشتاء عام 2012، وهو رقم قياسي بأي معيار.

خاتمة: طوائف الخوف

تؤكد الشواهد الواقعية التي تناولناها من تجارب السودان والعراق ومصر، الطرحَ النظري الذي ابتدرنا به دراستنا، في أن قوام الطائفية هو روايات الخوف على خلفية الاستعلاء المتبادل. فالخطاب الطائفي من فرعون وهتلر، مرورًا بسلوبودان ميلوسوفيتش وغلاة زعماء الهوتو، ثم الأسد والمالكي والسيسي والبشير... وغيرهم، يتبع النسق ذاته؛ فالخصوم متهمون بأنهم «شرذمة قليلون»، وبرابرة متخلفون، وحشرات، أو جراثيم وجرذان، مقابل ذات المتهِم المتحضرة والمؤمنة والقادرة والفاعلة. لكن هذه «الحشرات» هي في الوقت ذاته خطر ماحق، وذات قدرات خارقة على التآمر، ومدعومة من شياطين الإنس والجن، وكل الأعداء المتربصين... وهذا الخليط من الرعب والغطرسة يزين لصاحبه القدرة على سحق الآخر، كما يبرّر هذا السحقَ بوصفه ضرورةً وجودية، «فإمّا نحن وإمّا هم».

للطائفية في تجلياتها الحديثة إطار مؤسسي هو الدولة الحديثة، باحتكارها مشروعية القهر والتصرف في موارد الأمة الهائلة وتمثيلها على المسرح الدولي، ما يجعلها محور صراع وجائزة الجوائز التي يتنافس عليها المتنافسون. ويزيد من حدة هذا التنافس ارتباط الدولة بمفهوم الأمّة، أو «الجماعة المتخيَّلة» بحسب بندكت أندرسون، وهو تخيل يقوم على أساطير متداخلة في شأن الهوية، كما أنه يصطنع أساطير جديدة – قديمة أخرى تؤكد هذه الهوية. وفي الصراعات التي رسمت خريطة الحداثة، ادعت كل أمّة متخيلة بلدًا معينًا تتّخذه دارًا وتستخلصه لنفسها من دون سواها، وهي «دار – وطن» ترسم حدودَها الأساطير وتدبَّج في الوله بها الأشعار، وهي عند الهائمين بها حبيبة لا تقبل المشاركة.

من هذا المنطلق، فإن «الطائفة» هي في الأغلب أمة متخيَّلة تبحث عن وطن، وفي الحالات العربية التي أشرنا إليها، فإن «الوطن» كان معطى رسمت حدوده التفاهمات الاستعمارية، لكنه أصبح في مرحلة ما هوية متخيَّلة ومشتركة لطوائفه وجماعاته، حين ولد الاستعمار نقيضه وثمرته في حركة تضامنية مضادة لوجوده ومستندة إليه، تتحدث عن وطن عراقي أو سوداني أو مصري سلبه الاستعمار، ولا بدّ من استرداده. لكن الفئات التي تضامنت لانتزاع هذه الأوطان سرعان ما اشتجرت حول «ملكية» الوطن وهويته ووجهته. ولأن صورة «الوطن – الدولة – الأمّة» تُرسم باستدعاء أساطير الهوية وإعادة صوغها، فإن الصراع على الأوطان يتحول بالضرورة إلى صراع على الأساطير والمعاني، ويتضمن إسكات بعض الأصوات والسماح لأخرى باحتكار الكلام.

لكن المسكوت عنه لا يغيب تمامًا عن الساحة، إنما يتشكّل في مساحات بعيدة من دائرة الضوء، وينشئ عوالم وجماعات بديلة متخيَّلة. وفي العقود الماضية، كان من المدهش بالنسبة إلي شخصيًا أن أستمع إلى تلك الأصوات المغيَّبة والروايات البديلة في أماكن تكاد لا تربطها علاقة: دول آسيا الوسطى وأوكرانيا أيام

الاتحاد السوفياتي، وجمهوريات يوغوسلافيا السابقة، خصوصًا البوسنة في عهدها الشيوعي، ونيجيريا، وإيرلندا، وعراق صدام حسين، ومصر مبارك، وبالطبع السودان. كان ما يميز هذه الروايات رفضها الكامل الرواية الرسمية في البلد المعني، والتمسك بروايات وأساطير مناقضة تمامًا لتلك التي يتعلق بأهدابها أنصار الوضع القائم. هذه الروايات كثيرًا ما تكون صادمة في طرحها وكشفها عن قلة التواصل بين الأطراف المعنية، وحتى جهل بعضها ببعض. وتصيبنا الدهشة من روايات أخرى جمعت بين نقيضَي إظهار التماهي ووحدة الهوية مع الآخر، في الوقت الذي تسعى إلى إلغاء هوية الآخر وإنكارها. وأنموذج ذلك رفض القوميين الأتراك حتى وقت قريب الاعتراف بهوية منفصلة لأكراد تركيا، والإصرار على وصفهم بأنهم «أتراك الجبال»، ونظير ذلك «عناق الموت» الثلاثي بين الصرب والكروات وأهل البوسنة، حيث يرفض كل من الصرب والكروات الاعتراف بهوية إثنية مستقلة لأهل البوسنة، فيصفهم كل طرف منهما بأنهم إمّا مسلمون من أصل صربي وإمّا مسلمون من أصل كرواتي. ويزيد الصرب الخير خيرين، فيزعمون أن الكروات هم أيضًا في الأصل صرب اعتنقوا الكاثوليكية. لكن هذا التمسك بهوية واحدة مزعومة تصر على أن الآخر «أخ رغم أنفه»، دعوى يُفضح زيفها عبر الكراهية لهذا الأخ المزعوم والاستعداد لارتكاب أشد الفظائع في حقه. ولا عجب، فهذا المنحى هو من جوهر الطائفية، التي تصر على اعتبار الآخر أخًا مارقًا لا بدّ من إعادته إلى الحظيرة رغم أنفه، بمعنى أن المقصود هزيمة جريمة «الردة» التي وقع فيها، إما بإعادته إلى جادة الصواب وإما إنهاء وجوده.

يذكرنا هذا بالمسلك القبَلي الذي يسمى زورًا وبهتانًا «جرائم الشرف»، ذلك أن أقرب الأقربين من العائلة، والمتهم بـ «تدنيس شرفها»، لا بدّ من أن يتعرض للهلاك والإبادة على يد أقرب الناس إليه، حتى يعود إلى الكيان استقامته وكينونته.

يبقى السؤال المحوري: ما المنبع الأول لروايات الخوف والتخوين؟ وإلى أي حد تعبِّر هذه الروايات عن قناعات راسخة؟ وإلى أي حد تصدر عن دعاية يعرف أصحابها كذبها ويستخدمونها لحاجة في نفوس يعاقبة كثر؟ من يتأمل الظاهرة الطائفية كثيرًا ما يكتشف أن الطوائف المتجاورة في بلد واحد (السنة والشيعة في العراق ودول الخليج وباكستان، أو الطوائف الدينية - العرقية في البلقان... وغيرها)، تروّج في أوساطها روايات كراهية وجهل بالجار، حيث نجد أن عدم الثقة بين السني والشيعي في دول الخليج والعراق أعمق مما هو موجود مثلًا بين شيعي من تلك المناطق وسني من المغرب أو مصر. ويعود هذا بالطبع إلى أن مثل هذه الروايات هي آليات دفاع عن النفس، لأن هذه الطوائف المتجاورة ما كانت لتحتفظ بهويتها المميزة لولا تجذر روايات عدم الثقة في الفولكلور المحدد للهوية. ومن دون هذه الروايات واستراتيجيات البقاء الطائفي الأخرى، لذابت هذه الفروق وتلاشت الفواصل.

لكن من جهة أخرى فإن هذه الروايات، على بشاعتها وما تكشف عنه من جهل بالآخر، هي آليات تعايش أيضًا، فالكل يحتفظ في آن بمسافة من الآخر ويقبل التعايش معه بحكم الواقع. إنما تتحول روايات الإقصاء الطائفي إلى قنابل متفجّرة عندما يستغلّها المتعهدون السياسيون بطريقة مكيافيلية لخدمة أغراض قصيرة الأمد، فكثير من المتصدين للزعامة أو المتمسكين بزعامة مسلوبة أو فاقدة للشرعية، يعرف من جهةٍ

سطوةَ هذه الروايات وقدرتها على تحريك المشاعر، لكنه في الوقت نفسه يعرف تمامًا أن معظم هذه الروايات، سواء بصيغها القديمة أو تجلياتها الحديثة، لا سند له في الواقع، فليس هناك من عاقل يميل إلى تصديق أن الأقباط، وهم أقلية لا تزيد على عشرة في المئة في مصر، يمثّلون تهديدًا للأغلبية، وأن السماح لهم بحرية بناء دور العبادة يهدد الإسلام! فلم نسمع منذ أيام عمرو بن العاص بمصري مسلم تحول إلى القبطية، لكن هذا لا يمنع بعضهم من الترويج لخطر قبطي على «الوحدة الوطنية» في مصر، وتآمر بين أقباط المهجر و«أعداء مصر» ضد مصالح الوطن. وبالمقدار ذاته، فإن الفئات المعادية للإخوان المسلمين في الدولة والمجتمع المصري، تدرك تمام الإدراك أن الإخوان ليسوا حركة إرهابية، لكن الترويج لمثل هذه الدعاوى يخدم أغراضًا سياسية بعينها، ويغطي على مخاوف حقيقية أن الإسلاميين يتمتّعون بسند شعبي لا يجده خصومهم، وأن صعودهم إلى السلطة ربما يكون مصدر مخاطر سياسية واجتماعية.

كان كل من رئيس الوزراء العراقي نوري المالكي والرئيس السوري بشار الأسد يدرك منذ البداية أن الانتفاضات ضدهم كانت ذات مطالب مشروعة وتعبيرًا عن آراء قطاع واسع من الشعب، ولم تكن «مؤامرة» كونية لتقويض الدولة والقضاء على الأقليات. وفي حالة المالكي الذي يزعم مع مؤيديه أن الشيعة يمثّلون 60 في المئة من سكان العراق، ومع الأكراد يمثّلون 80 في المئة، لم يكن يضيره شيئًا أن يتفاهم مع «الأقلية السنية» ويقبل منازلتهم في انتخابات حرة تضمن لأنصاره اكتساح البرلمان، مع الاحتفاظ للأقلية بحقوقها. وربما تكون مشكلة الأسد أكبر، لأنه يعرف أنه يمثّل أقلية، ويصرّ على أن يكون ممثلًا لهذه الأقلية فحسب. والأمر نفسه يمكن أن يقال عن الأنظمة الشمولية الأخرى التي تعرف أنها لا تمثّل شعوبها ولا تريد أن تمثّلها.

في هذه الحالات كلها، تكون إثارة النعرات الطائفية وتجييش الخوف والكراهية للآخر، استراتيجيا متعمدة، لكنها للأسف مؤثرة لتطبيق سيادة «فرق تسد». ومن هنا، فإن التصدي للظاهرة الطائفية لا بدّ من أن يبدأ من فضح هذه الاستراتيجيات وإفشالها عبر استراتيجيات سياسية وفكرية، فهناك مخاوف حقيقية تنبع من الجهل والانكفاء التاريخي، ومن التمسك بمفهوم خاطئ لأحادية السلطة في الدولة الحديثة. وهذه تمكن معالجتها عبر ظهور قادة حكماء واتباع سياسة التعددية الثقافية التي انتهجها كثير من الدول المتقدمة، وهي نهج يجعل من الدولة عباءة فضفاضة تتسع للجميع، لا قميصًا حديديًا يخنق ويشل. لكن البداية لا بدّ من أن تكون مع التصدي لمنهجيات الإجرام الطائفي بعمل سياسي وفكري قوي ومباشر.

العزاء في هذا كله أن المنهج الإجرامي الطائفي هو منهج تدمير ذاتي أيضًا، فكل الحركات المتطرفة التي انتهجت سياسة التجييش الطائفي العنيف من أجل شهوة السلطة أو عبر التمسك بأوهام قاتلة، دمرت دولها وجماعاتها ونفسها، وأحل قادتُها قومَهم دار البوار، ما عدا استثناءات بسيطة، حيث كان ذاك مصير الحركات الفاشية والنازية في أوروبا، والحركات المتطرفة عند صرب البوسنة والمارونيين في لبنان والهوتو في رواندا ...إلخ. فالطائفية إمّا أن تعالج بالحكمة وبُعد النظر والقيادة السياسية الشجاعة ذات الخُلق، أي بالحياة والبناء والأريحية، وإمّا ستعالج نفسها بالموت والتدمير الذاتي.

المراجع

1 - العربية

إبراهيم، فؤاد. «الشيعة والدولة العثمانية: مفاعلات المذهب، المؤسسة الدينية، والمصلحة.» **مجلة الواحة**: السنة 2، العدد 4، 1996.

الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1950.

الأفندي، عبد الوهاب وسيدي أحمد ولد سالم (محرّران). **دارفور: حصاد الأزمة بعد عقد من الزمان**. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2013.

الأمين، حازم. ««جمهورية مقتدى الصدر» وجديد العراق: بغداد التي لم تفعل بعشائرها ما تفعله المدن بالعشائر... بدأ سقوطها من «الثورة» لا من ساحة الفردوس، 1 من 6». **الحياة**: 10/ 7/ 2003.

______. ««جمهورية مقتدى الصدر» وجديد العراق: الصدر الثاني نافس صدام على عشائر الثورة وأصدر كتابًا لفقههم... فقتله مع ولديه، 2 من 6». **الحياة**: 11/ 7/ 2003.

______. ««جمهورية مقتدى الصدر» وجديد العراق: جريمة قتل الخوئي مبثوثة في أرجاء النجف وممسكة بمشهد القوى المتنافسة، 4 من 6». **الحياة**: 13/ 7/ 2003.

راضي، علي محسن. «عباس العصر في مشرعة الفلوجة!». وكالة أنباء براثا: 9 نيسان/ أبريل 2014،

https@goo.gl/FwJ1Ry.

السيف، توفيق. **حدود الديمقراطية الدينية: دراسة في تجربة إيران منذ 1979**. بيروت؛ لندن: دار الساقي، 2008.

اللامي، علاء. **السرطان المقدس: الظاهرة الطائفية في العراق، من المتوكل العباسي إلى بوش الأميركي: الجذور - الواقع - الآفاق**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2010.

______. «الظاهرة الطائفية في العراق: تفكيك الخطاب والأدلوجة: الجزء الرابع». مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، 23/ 8/ 2002،

.https@goo.gl/cql1WU

2 - الأجنبية

El – Affendi, Abdelwahab. «'Discovering the South': Sudanese Dilemmas for Islam in Africa.» African Affairs: vol. 89, 1990.

_______ (ed.). Genocidal Nightmares: Narratives of Insecurity and the Logic of Mass Atrocities. New York: Bloomsbury Academic, 2014.

Deng, Francis M. War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan. Washington, DC: Brookings Institution Press, 1995.

Fenn, Richard K. «The Process of Secularization: A Post – Parsonian View.» Journal for the Scientific Study of Religion: vol. 9, no. 2, Summer 1970.

Ibrahim, Hassan Ahmed. «Imperialism and Neo – Mahdism in the Sudan: A Study of British Policy towards Neo – Mahdism, 1924 – 1927.» The International Journal of African Historical Studies: vol. 13, no. 2, 1980.

Garang, John. The Call for Democracy in Sudan. Mansour Khalid (ed. & intr.). London: Routledge, 1992.

Gokpinar, Ali. «Sectarianism and the Copts in Revolutionary Egypt.» Open Democracy: 30 June 2013.

Haddad, Fanar. Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity. London: C. Hurst and Co., 2011.

_______. «Sunni – Shia Relations after the Iraq War.» The Peace brief 160, United States Institute of Peace: 15 November 2013.

Karrar, Ali Salih. The Sufi Brotherhoods in the Sudan. London: C. Hurst, 1992.

Liechty, Joseph and Cecelia Clegg. Moving beyond Sectarianism. Dublin: Columba Press, 2001.

Makdisi, Ussama. «The Modernity of Sectarianism in Lebanon: Reconstructing the Nation – State.» Middle East Report: no. 200, July – September 1996.

Marín – Guzmán, Roberto. «Arab Tribes, the Umayyad Dynasty, and the ‘Abbasid Revolution.» The American Journal of Islamic Social Sciences: vol. 21, no. 4, 2004.

Sardar, Ziauddin and Merryl Wyn Davies. «Sectarianism Unbound.» Critical Muslim: no. 10, April – June 2014.

Sivan, Emmanuel. «The Enclave Culture.» in: Martin E. Marty & R. Scott Appleby (eds.). Fundamentalism Comprehended. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995. (The Fundamentalism Project)

Sullivan, Dale L. «Beyond Discourse Communities: Orthodoxies and the Rhetoric of Sectarianism.» Rhetoric Review: vol. 18, no. 1, 1999.

Tadros, Mariz. «A State of Sectarian Denial.» Middle East Research and Information Project (MERIP): 11 January 2011.

Wallis, Roy (ed.). Sectarianism: Analyses of Religious and Non – Religious Sects. London: Peter Own, 1975.

(35) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1950). ويمكن الاطلاع على نص الكتاب على الرابط التالي:

.https://goo.gl/G07dFZ

(36) Roberto Marín - Guzmán, «Arab Tribes, the Umayyad Dynasty, and the 'Abbasid Revolution,» The American Journal of Islamic Social Sciences, vol. 21, no. 4 (2004), pp. 57 - B6.

(37) توفيق السيف، **حدود الديمقراطية الدينية: دراسة في تجربة إيران منذ** 1979 (بيروت؛ لندن: دار الساقي، 2008)، ص 23 – 37.

(38) الأشعري، ص 57 – 59.

(39)

Dale L. Sullivan, «Beyond Discourse Communities: Orthodoxies and the Rhetoric of Sectarianism,» Rhetoric Review, vol. 1A, no. 1 (1BBB), p. 152.

(40)

Roy Wallis (ed.), Sectarianism: Analyses of Religious and Non - Religious Sects (London: Peter Own, 1975), pp. 9 – 10.

(41)

Ziauddin Sardar and Merryl Wyn Davies, «Sectarianism Unbound,» Critical Muslim, no. 10 (April - June 2014), p. A

(42)

Joseph Liechty and Cecelia Clegg, Moving beyond Sectarianism (DublinCColumba Press, 2001).

(43)

Ibid, loc 175 – 63 / 6819.

(44)

Ibid, loc 1751 / 6819.

قارن مع:

Sardar and Davies, p. 8.

(45)

Liechty & Clegg, loc 1882 / 6819.

(46)

Ibid, loc 1617 / 6819.

(47)

Richard K. Fenn, «The Process of SecularizationCA Post - Parsonian View,» Journal for the Scientific Study of Religion, vol. B, no. 2 (Summer 1B70), pp. 117 - 136.

(48)

Liechty & Clegg, loc 2044 – 51 / 6819.

(49) فؤاد إبراهيم، «الشيعة والدولة العثمانية: مفاعلات المذهب، المؤسسة الدينية، والمصلحة،» **مجلة الواحة**، السنة 2، العدد 4 (1996)،

http©/1B5.173.1B1.171/issue4/ is04sb21.htm.

(50)

Emmanuel Sivan, «The Enclave Culture,» in: Martin E. Marty & R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalism Comprehended, The Fundamentalism Project (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995), pp. 11 – 68.

(51)

Ussama Makdisi, «The Modernity of Sectarianism in Lebanon: Reconstructing the Nation – State,» Middle East Report, no. 200 (July – September 1996), https©/goo.gl/F1r2sT.

(52)

Hassan Ahmed Ibrahim, «Imperialism and Neo - Mahdism in the

SudanCA Study of British Policy towards Neo – Mahdism, 1924 – 1927," The International Journal of African Historical Studies, vol. 13, no. 2 (1BA0), pp. 214 - 23B.

(53)

Ali Salih Karrar, The Sufi Brotherhoods in the Sudan (LondonC C. Hurst, 1BB2), pp. 73 - 102.

(54) راجع نماذج لخطاب زعيم الحركة في:

John Garang, The Call for Democracy in Sudan, Mansour Khalid (ed. & intr.) (London: Routledge, 1BB2).

قارن مع:

Francis M. Deng, War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan (Washington, DCCBrookings Institution Press, 1995), pp. 14 – 31.

(55)

Abdelwahab El – Affendi, "'Discovering the South': Sudanese Dilemmas for Islam in Africa," African Affairs, vol. AB (1BB0), pp. 371 - 3AB.

(56) انظر: عبد الوهاب الأفندي وسيدي أحمد ولد سالم (محرّران)، **دارفور: حصاد الأزمة بعد عقد من الزمان** (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2013).

(57)

Abdelwahab El – Affendi (ed.), Genocidal Nightmares: Narratives of Insecurity and the Logic of Mass Atrocities (New YorkC Bloomsbury Academic, 2014).

(58) حازم الأمين، ««جمهورية مقتدى الصدر» وجديد العراق: بغداد التي لم تفعل بعشائرها ما تفعله المدن بالعشائر... بدأ سقوطها من «الثورة» لا من ساحة الفردوس، 1 من 6»، **الحياة**، 10/ 7/ 2003، ص 10.

(59) حازم الأمين، ««جمهورية مقتدى الصدر» وجديد العراق: الصدر الثاني نافس صدام على عشائر الثورة وأصدر كتابًا لفقههم... فقتله مع ولديه، 2 من 6»، **الحياة**، 11/ 7/ 2003، ص 9.

(60)

Fanar Haddad, Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity (London: C. Hurst and Co., 2011).

(61) انظر: علاء اللامي، **السرطان المقدس: الظاهرة الطائفية في العراق، من المتوكل العباسي إلى بوش الأميركي: الجذور - الواقع - الآفاق** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2010). قارن مع: علاء اللامي، «الظاهرة الطائفية في العراق: تفكيك الخطاب والأدلوجة: الجزء الرابع»، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، 23/ 8/ 2002،

https://goo.gl/cql1WU.

(62)

Fanar Haddad, «Sunni - Shia Relations after the Iraq War,» The Peace brief 160, United States Institute of Peace (15 November 2013), https:/ goo.gl/ zTGEJZ.

(63) المرجع نفسه.

(64) حازم الأمين، ««جمهورية مقتدى الصدر» وجديد العراق: جريمة قتل الخوئي مبثوثة في أرجاء النجف وممسكة بمشهد القوى المتنافسة، 4 من 6»، **الحياة**، 13/ 7/ 2003، ص 9.

(65) علي محسن راضي، «عباس العصر في مشرعة الفلوجة!»، وكالة أنباء براثا (9 نيسان/ أبريل 2014)،

https://goo.gl/FwJ1RY.

(66)

Mariz Tadros, «A State of Sectarian Denial,» Middle East Research and Information Project (MERIP) (11 January 2011), https://goo.gl/rIKPfp.

(67)

Ali Gokpinar, «Sectarianism and the Copts in Revolutionary Egypt,» Open Democracy (30 June 2013), https://goo.gl/kdWWpP.

الفصل الثالث
من الطائفية الاجتماعية إلى الطائفية السياسية ......
إميل بدارين

مقدمة

ربما تكون «الطائفية» و«الديمقراطية» و«المواطَنة» من أكثر المصطلحات رواجًا في الخطاب السياسي العمومي الراهن في العالم العربي. وفي وقت يشير مصطلح الطائفية إليها بوصفها عائقًا أو معضلة أمام التحول نحو الديمقراطية والمواطَنة، يُطرح المصطلحان الأخيران على أنهما حل لمسألة الطائفية السياسية. في ضوء هذا التأطير، سأحاول البحث في العلاقات الضمنية التي يقوم عليها هذا الخطاب وطبيعة إسقاطاته الموضوعية على الحياة السياسية اليومية، كما أحاول تطوير إطار تحليلي يُفَرّق بين استخدام السياسية لخدمة حاجات طائفية و«الطائفية السياسية». يعتمد هذا البحث المنهجية التفسيرية التي تستدعي مقاربة أي ظاهرة اجتماعية في ظرفيتها[68]. ولهذا، من أجل مقاربة تحليلية واقعية لفهم المسألة الطائفية، لا بد من وضعها في سياق «المسألة العربية» الأشمل التي حللها عزمي بشارة بعناية[69].

لا تنم خصوصية الحالة العربية عن عقلية عربية مختلفة عن باقي البشر، كما يصورهم المستشرقون لتبرير غايات استعمارية[70]، لكنها تعبّر عن خصوصية لتطور اجتماعي في سياقين محددين: تاريخي/ ظرفي وجغرافي، أدّيا إلى نشوء تعايش إنساني في تجمعات مثل العشيرة وروابط النسب والقرابة والطائفة. وفي المجمل، فإن أي حالة اجتماعية، عربية أو غير عربية، لها أوضاع تكوين تاريخية خاصة بها[71]. إن حقيقة الخصوصية العربية في الوقت الحاضر، ناتجة من فشل الدولة «الحديثة»[72] في إعادة تصنيع هذه الروابط وصوغها بما يتلاءم مع أحوال الواقع المستجد، لا لأن طبيعة الإنسان أو الكتل الاجتماعية العربية لا تتغير.

إن وجود نظام اجتماعي يقوم على علاقات النسب، والجوار، والطائفة أو العرق، ونظام سياسي تمثله الدولة الحديثة التي يُفترض أن تقوم على المواطَنة في علاقاتها مع الشعب، شكل نظامين مختلفين من حيث الجوهر وأسباب الوجود. أنتجت مثل هذه الازدواجية في النظُم «أزمات سياسية واجتماعية عميقة... وتشظيًا حقيقيًا لصاحب السيادة وتعريفه وتحديده»[73]. هكذا، برز صراع على السيادة ذاتها لا على طبيعة هذه العلاقات وإدارتها لهذه التناقضات. ومن هذا المنظور، تكون الطائفية السياسية جزءًا من تعقيدات المسألة العربية، ولا تمكن معالجتها إلا بتغيير كلي لعلاقات القوى التي تحكم تشظيات المسألة العربية.

يؤكد برهان غليون في كتابه عن **المسألة الطائفية**، أن «مشكلة الأقليات هي... بالدرجة الأولى مشكلة

الأغلبية؛ أي المجتمع العام ذاته»[74]. في ضوء هذه الملاحظة، يركز هذا البحث على الداخل، لمحاولة التعرف إلى بعض الأسباب الذاتية التي تصنع الطائفية السياسية، ويمكن إجمالها في ستة أسباب: **أولًا**، تهديد الجزء الوجداني من الهوية؛ **ثانيًا**، النظر إلى الطوائف بصفتها أقليات «في» الأمة لا بصفتها طوائف «من» الأمة؛ **ثالثًا**، نمط الخطاب السياسي والاجتماعي؛ **رابعًا**، أن الدولة جاءت كيانًا إضافيًا لا بصفتها مظلة لجميع المواطنين؛ **خامسًا**، علاقات التنافس بين الدولة والكيانات العضوية؛ **سادسًا** وأخيرًا، تغيرت صورة الفراغ مع ظهور الدولة الوطنية.

نخلص من خلال التحليل إلى أن الطائفية السياسية نابعة من أسباب تاريخية موضوعية، وهي ليست حتمية ولا فطرية.

لا نقلل من تأثير الدور الخارجي الاستعماري في إذكاء الطائفية، فللتدخل الأجنبي تاريخ طويل في إيقاد الصراعات الطائفية والإثنية في العالم - والعالم العربي خصوصًا - منذ بدايات ضعف الإمبراطورية العثمانية. والاحتلال الأميركي - البريطاني للعراق مثال حي على هذا النوع من التدخل، حيث كرس علاقات قوى طائفية بوصفها نظامًا طبيعيًا للحكم، ما رسخ الفرز السني - الشيعي مبدأً في المخيلة السياسية وفي مؤسسات الدولة. وجرى التطرق إلى مسألة التدخل الاستعماري خاصة في دراسات مابعد الاستعمار.

سيتضمن التحليل أربعة مباحث؛ يتناول **المبحث الأول** مكانة الطوائف في الحياة العادية وطبيعة علاقات القوى التي تتحكم في المنظومة الاجتماعية القائمة. إن تحليل مكانة الشعور الوجداني ودراسته في تلك العلاقات، يدلان على أن الطائفية تبقى عنصرًا من عناصر الهوية الفردية والجماعية، وأن تغيير التوازنات بين مكوناتها نتيجةَ دواعٍ سياسية محددة، يسلط الضوء على العامل الطائفي أكثر، فيبدو كأنه العامل المكون الأهم في الهوية. ويناقش **المبحث الثاني** أثر تغيرات الفراغ الجغرافي في العلاقات الاجتماعية وظلالها على السياسة الطائفية؛ وأقوّم في **المبحث الثالث** الديمقراطية والمواطَنة بصفتهما حلولًا للطائفية السياسية. هنا أشير إلى ضرورة إيجاد صيغة تلبي مصالح الأمة والطوائف، من منطلق أن مصالح الأمة يجب ألا تلغي مصالح الأفراد والجماعات. ويبحث **المبحث الأخير** في مآلات الطائفية السياسية، وعلاقتها بالنظام السياسي، وانعكاساتها على الواقع الحياتي اليومي، وكيف تدشن نظام الوساطة والرعوية.

أولًا: الطوائف والطائفية السياسية

يُعتبر وجود مجموعات إنسانية مترابطة بعلاقات اجتماعية خاصة، من سجية المجتمعات والأمم. ويولد الإنسان في بيئة مسكونة مسبقًا بعلاقات قوى وقيم وتراتبيات تدفع أفرادها إلى التفاعل في حلقات اجتماعية محكومة بأطر أولية موروثة. وأيًا تكن المحددات، فهي لا تؤول إلى ثبوتية اجتماعية، كما أن الهوية الفردية أو الجماعية تتشكل بالتدريج وبطرائق منهجية في العصر الحديث[75]. بهذه الصيرورة، تكون المجتمعات كلها طائفية سوسيولوجيًا، بالمعنى اللغوي للكلمة، التي تعني الجماعة أو الفرقة. فالأمم مُنقسمة على نفسها في مجموعات ربما ترتبط أو تنقسم حول عناصر متعددة، مثل: الدين، العرق، اللغة، التاريخ، الذاكرة...

وغيرها.

في ضوء هذه القراءة للأمة، سأتوقف عند نوع محدد من المجموعات المتمثلة بالطوائف الدينية. إن تعريف مفهوم «الطائفية»[76] يتطلب تحليلًا معمقًا لجينة هذه الظاهرة في العالم العربي أكبر بكثير مما يمكن أن يحتمل هذا البحث، لكن سأقدم تعريفًا بسيطًا يساعدنا في فهم الكيفية وتحليلها، التي تتحول بها الطائفية السوسيولوجية إلى كيانات سياسية متعصبة تساهم في إشعال صراعات عنيفة ربما تصل إلى حد اقتراف المجازر[77] والتطهير العرقي أو المذهبي.

كي نفهم «الطائفية» يجب قبل كل شيء التوقف سريعًا عند مفهوم الطائفة. تُعَد الطائفة الدينية نوعًا محددًا من العلاقات التي تطوف، أي تدور في إطار المُعتقد الذي يمثل مركزًا يُشع روابطَ وجدانية مُتَخيلة. المعتقد الديني يضع فلسفته العليا لمفهوم التكوين وأسباب الوجود وأهدافه، التي تُشتق بناءً عليها قيم حياتية تكرس نوعًا خاصًا من الروابط الوجدانية بين مجموعة من الأفراد، حيث يتخيل الفرد نفسه مرتبطًا بعلاقات باطنية خاصة مع أفراد آخرين يستخلصون وجدانيتهم من المركز القيَمي العقائدي ذاته. ربما يعبّر عن هذه الفلسفة في مكونات الهوية الطائفية، الفردية والجماعية، ظاهريًا من خلال اعتماد تصرفات وطقوس تفسر كرموز وإشارات حصرية تؤديها مجموعة معينة من الأفراد، أو ربما تبقى أحاسيس وجدانية غير شعورية غير مرئية. هنا، ليس مهمًا نمط التدين أو ما إذا كان الفرد متدينًا أو غير متدين في حياته/ ها العملية، لأن الأحاسيس الوجدانية العميقة والشعور بالانتماء لا يتوقفان على ممارسة الشعائر والطقوس.

كي تكون هناك طائفة، يجب أن تكون جزءًا من نظام اجتماعي أشمل (يحتوي الطائفة) تتبادل معه علاقات التمايز والتماثل، وتتواشج في المحيط الاجتماعي بروابط غير متصلة بموضوع الإيمان أو ببعض جزئياته، كما في حالة الاختلاف المذهبي. ومن ثم تكون هوية الطائفة أكثر تركيبًا، بسبب اكتسابها قيمًا إضافية من المحيط الاجتماعي والمكاني والتاريخي بمستويات متفاوتة.

يتخلل بنية الطائفة علاقات جدلية متلازمة بين الماضي والحاضر، ويقع الفرد بين متلازمتي الإرث العمودي العقائدي الذي غالبًا ما يأتي من السلف، والإرث الأفقي الآتي من المحيط الاجتماعي والظرف المعاصر[78]. فكل من الإرثين يؤثر في الآخر ويتأثر به، ويُنظر دائمًا إلى الإرث الأول من خلال عدسات الحاضر الذي يجعل تفسير الإرث العمودي وتأويله خاضعًا ومتأثرًا بالظرفية الزمانية العصرية. ما أود توضيحه هنا، هو أن استحضار الأفكار المشتقة من الدين أو المذهب أو الذاكرة أسسًا تقوم عليها الهوية والانتماء، مرتبط بأوضاع مرحلية وليس بالضرورة تعبيرًا عن جوهر هذا الموروث وطبيعته.

الهوية مصطلح شائع الانتشار في الأدب السياسي والأكاديمي، إلى درجة أن مدلولاته تُفتَرَض بوصفها أشياء بدهية، لكنه – أي مفهوم الهوية – من أشد المصطلحات السياسية غموضًا وتناقضًا داخليًا[79]. الهوية هي علاقة مع الآخر – غير الذات – المختلف، وهذا الإحساس بالاختلاف عن الآخرين يُعبر عنه من خلال الخطابة والتصرفات والرموز والتعابير التي تشير إلى التمايز الذي تدل عليه إسقاطات ذاتية تُنشر في المحيط الاجتماعي فتصبح معروفة للآخرين على أنها خصائص للآخر، فيعاد إسقاطها مرة أخرى على

مصدرها. وللهوية سياسات تنشط في صناعة المتمايزات والتصنيفات والأدوات التي تحمل معانيها بهدف التأثير في علاقات القوى الاجتماعية[80]. ويطرح أمين معلوف تصورًا رائدًا لفهم بنية الهوية بصفتها حالة تمتزج فيها عناصر عدة تتراكم بمرور الزمن، وهي مرتبطة بالتجربة الفردية أيضًا، فالهوية تعبر عن تشابك كثير من الانتماءات والوشائج والعلاقات المتبادلة بدرجات متفاوتة مع أفراد آخرين. إذًا، الهوية شيء هجين لا يمكن إحداث فصل جراحي بين مكوناته (كأن نقول فلان نصف عربي أو نصف سني أو نصف شيعي أو نصف علوي مثلًا)، لأن التعدد يكون في داخل غلاف ما يُصطلح على تسميته مجازًا بـ «الهوية»[81].

تبعًا لهذا التحليل، نستنتج أنه لا توجد هوية طائفية في حد ذاتها، إنما يكون البُعد الطائفي أو الموروث الديني جزءًا من الهوية الكلية التي تضم عناصر ربما تكون جغرافية (شامي أو مغربي، نسبة إلى بلاد الشام أو المغرب العربي)، ودينية (أو تنبع من تفسير مُعين للدين)، ولغوية، وإثنية، وصفات جسدية، وموروثًا تاريخيًا... وغيرها. لذلك، فإن تبسيط ذاتية الفرد واختزالها في مُركب أحادي من المجموع المتنوع والمتشابك لمركبات الهوية، يُظهر بصورة خادعة الاختلافَ ويخفي التقاطعات المشتركة في الهوية، ما ينشئ علاقات «نحن» و«هم»، كأن جميع أفراد قائمة الـ «نحن» نسخ متطابقة في انتماءاتهم وهوياتهم تجعلهم يتميزون عن نسخ الـ «هم» – المتطابقة أيضًا – في الطرف الآخر.

تُبنى الهوية الضيقة/ الخاصة بناء على وجود، أو حتى تخيل وجود طرف/ أطراف مقابلة يُنظر إليها بصفتها مكونات أخرى، فوجود تمايزات طائفية يعني وجود نوع من علاقات «نحن وهم» صغرى، أي ثنائيات جزئية تحت سقف كلي أعلى يربط بين الثنائيات. وليس كل استخدام للطائفية يؤدي إلى صراعات هدامة وعلاقات عدوانية، كما ليس كل «نحن وهم» تؤدي إلى أزمة في الهوية الأكبر (أي الأمة الوطنية). يجب التمييز بين علاقات «نحن» و«هم» في العمل السياسي الحزبي وعلاقات «نحن» و«هم» بصفتها تكتلات اجتماعية. العمل السياسي بطبيعته فيه تضاد وتصارع[82]، لكنه يبقى محكومًا بذهنية لا تمس الهوية الجامعة للدولة والمصير المشترك وقضايا السيادة ومجالات العلاقات الدولية، أما في الحالة الثانية، فيكون الصراع على المصير والسيادة والهوية.

تميل الجماعات، ومنها الطوائف بأثر رجعي، إلى تخيل ذاتها وتعريفها في الجزء الأكثر تهديدًا وإنكارًا من هويتها، بحسب تحليل أمين معلوف. هكذا، عندما يكون الجزء الوجداني (الديني) مهددًا، تهديدًا فعليا أو مظنونًا، يتعصب الأفراد الذين يتقاسمون هذا الشعور ويتحدون في صيغة جماعة سياسية لتأكيد الجزء الديني في وعيها الذاتي، ويصطلح على تسمية هذا الاتحاد الوظيفي بـ «الطائفية السياسية». كما تحاك الروايات التي تصور التعصب شيئًا ضروريًا وأخلاقيًا ومبررًا وطبيعيًا، وفجأة يُتخيّل أفراد من المجتمع ذاته ويتم تصويرهم بـ «الآخر»، لأنهم لا ينتمون إلى هذه الجزئية من الهوية التي يعبرون فيها عن أنفسهم، في حين أن هذا «الآخر» ربما يشاركهم عناصر كثيرة، مثل اللغة والطبقة والميول، وربما يكون أفراده أقربَ إليهم من بعض أفراد الـ «نحن»، لأنهم يتحدرون بيولوجيًا من عائلة تنتمي إلى هذا المذهب أو ذاك، من دون أن يؤمنوا أصلًا بمبادئ الطائفة. فهذا التأكيد المتعصب يجعل الطائفة كيانًا سياسيًا قبليًا (يعتمد على النسب أكثر

من المبادئ) في علاقات قوى عدائية مع الآخرين. ويتوسع معلوف ليجادل أن مفهوم البنية القبائلية للهوية هو السائد اليوم في العالم أجمع[83].

يكون النشاط السياسي للتعبير عن الحقوق الجماعية للطائفة والتعريف بها طبيعيًا في سياق الحراك الاجتماعي في الأمة الأوسع، في حين تتحقق الطائفية عندما توظف الطائفة بصفتها حزبًا سياسيًا يُعاد فيه صوغ الهوية والتشديد فيها على المركب الطائفي، وإعادة هندسة علاقات الطائفة بالآخرين لتتضمن طموحات وتصورات ذات أبعاد سيادية ونوعًا من العلاقات والتحالفات الدولية الخاصة بها.

كما تستطيع «الطائفة/ الجماعة» إعادةَ صنعِ هويتِها وفهمِها ذاتَها ومحيطَها من خلال عملية مراجعة تُغير خطابها والتوازنات بين مكونات هويتها. وعندما يجري التأكيد والتركيز على ما هو وجداني خاص مستمد من المركز أكثر من التركيز على العوامل التي تستمد من المحيط العام، تظهر الطائفة كأنها كيان موحد لا يشاطر الآخرين أجزاء أخرى من ذاته التي ربما تكون أكثر تأثيرًا في تكوين شخصية الفرد وعقليته من العقيدة الخاصة، فإدارة العلاقات بين الخاص والعام والتحول فيها هو في حد ذاته عملًا سياسيًا تتفاوت أبعاده على علاقة الطائفة بمحيطها. إن التأكيد لعناصر محددة من الهوية والتنقل بينها يُسلط الضوء على العامل الوجداني من الذاتية، ويصنع الطائفية السياسية وفقًا لأوضاع تاريخية واجتماعية محددة.

إن جميع الأمم مكونة من طوائف، لكن الأمة والطائفية لا تتعايشان مفهومًا ولا واقعًا. لا تُختصر الأمة في الطائفة الأكبر عددًا، كما أن الطائفة ليست هي الأقلية. إن تَخَيل الأمة في إطار أيديولوجي متصل بالعقائد التي تنتمي إليها أغلبية السكان يحوّل باقي السكان الذين يتبعون عقائد أخرى إلى أقليات في أوطانهم. وربما يأتي الخلط والتداخل بين مفهوم الطائفة والأقلية في سياق ذهنية تنظر إلى الطائفة الأكبر بوصفها تجسيدًا لعصب الأمة، كما في حال الطائفة السنية في الدول العربية والشيعية في إيران.

أن ترى الطائفة نفسَها أو يراها الآخرون بوصفها أقلية «في» الأمة القومية أو الوطنية وليست طائفة «من» الأمة، يُولّد أزمة علاقات بين المجموعات المكونة لهذه الأمة تؤدي إلى نشوء عقدة الأقلية، فيصبح باقي السكان – من منظور الطوائف الأقل تعدادًا – طائفة أو طوائف أكبر عدديًا، لكنها تُمثل «الآخر» الذي تبني عليه ذاتيها، فبضدها تتحدد الأشياء وتتميز. إن عقدة الأقلية متبادلة بين الطوائف الكبرى والصغرى، وهذا يجعلها تنطوي على مشكلات مزمنة تختلف حدتها من حين إلى آخر وفق الأحوال، حيث تجري إدارتها، لكن من دون تغيير في بنية نظام علاقات القوى بين الطوائف. أن تكون جزءًا «في» وليس «من» يدل على وجود شك في قضايا جوهرية لها صلة بعلاقة الطائفة بمشروع الأمة وأهدافها، وفي ما إذا كان المشروع يلبي المصالح المشتركة أم يأتي على حساب طرفٍ ما. وبالنسبة إلى بعضهم، ربما تشكل الهيمنة المطلقة على السلطة (كما هي الحال في سورية، من هيمنة الطائفة العلوية على مفاصل النظام) أو الاستقلال والانفصال السياسي والتقسيم الجغرافي بعيدًا عن الآخر، خلاصًا من عقدة الأقلية.

لا تمثل الطائفية السياسية خاصية خاصية تمتلكها مجموعة سكانية بمعزل عن نوعية الخطاب والممارسات السردية التي تتضمن صوغًا للعلاقات السياسية بمضامين طائفية تدفع الآخرين نحو تصرفات سياسية محددة.

تصبح الطائفية حقيقة فاعلة لا بسبب الانتساب المسبق لفكر وجداني معين، لكن بسب انتقاء عناصر محددة من العقيدة الخاصة وتصنيفها ووضعها في تراتبية وسياق سياسي يحولان هذه العناصر إلى رموز مكونة لرواية طائفية ومفاهيم سياسية جوهرية ربما تشمل تصورات سيادية وعلاقات دولية. وفي أحسن الأحوال، ربما تتصرف هذه التكتلات بوصفها أحزابًا سياسية ذات قاعدة ومرجعية طائفية. لهذا، فإن وجود الطوائف في العمل السياسي والاجتماعي ليس في حد ذاته السبب في تبلور سياسيات طائفية، بل يجب التركيز على الأسلوب الذي تُستحضر به الخصائص الطائفية في صوغ الخطاب السياسي والأفعال التي تترتب عليه. ربما يؤدي قادة الطوائف أدوارًا سياسية بناءة، خصوصًا في حالات التحول الاجتماعية في ظل غياب أجهزة الدولة أو ضعفها، أو حتى ضد سطوة نظام الدولة. يكفي مثلًا أن نتأمل الدور المحوري الذي اضطلعت به الكنيسة في بولندا في عملية الحفاظ والتعبير عن الهوية البولندية في فترات قمع النظام الشيوعي إياها، كما كان للكنيسة وظيفة بنيوية في عملية التحول السياسي نحو الديمقراطية[84]. ومثال آخر من الواقع العربي للدور البناء، تمثل في رفض قادة الطوائف المسيحية في فلسطين ومعارضتهم تجنيد الفلسطينيين المسيحيين في الجيش الكولونيالي الاستيطاني[85] الإسرائيلي، على الرغم من الصعوبات والإغراءات التي يتعرضون لها.

ثانيًا: تأثير الفراغ الجغرافي في السياسة الطائفية

يتناول الأدب السياسي الأكاديمي موضوعَ الطائفية في العالم العربي بمقدمات تاريخية مطوّلة عن الخلافات التي نشبت في إثر حوادث تاريخية معينة، ومسائل فقهية تطورت إلى صور مذاهب مختلفة، ثم كيف تطورت الاختلافات المذهبية إلى خلافات تجسدت في ظاهرة الطائفية السياسية المتعارف عليها اليوم. الغريب أن هذا التأصيل التاريخي لم يؤثر في النتيجة الحداثية التي يرددها معظم الكتاب، وهي وجوب النأي بالطائفة عن الشأن السياسي، بل أدى هذا الأدب دورًا مهمًا في شحن أي حديث عن الطائفية تقريبًا بافتراضات وتخيلات فكرية سلبية في شأن مسائل سياسية علوية (السلم الاجتماعي، السلطة، السيطرة، السيادة، وحدة الدولة ...إلخ) «أكثر من كونه نتاجًا للتمايز الفقهي»[86] له انعكاسات على الحياة السياسية. وربما لا أبالغ في القول إن مصطلح «طائفة» أو «طائفية» أصبح اليوم مرتبطًا بصور ذهنية سلبية و«مشكلة» غير مرغوب فيها، وهكذا تصبح المَسَبة والازدراء هما المعنى المجازي عندما يوصف شخص أو مؤسسة ما بالطائفية.

الحمولة السلبية لعلاقة الطائفة بالسياسة أثرت في أي جدل في شأن الموضوع أيضًا، حيث أصبحت فكرة الطائفية السياسية مخزنًا لرمي الأسئلة الصعبة التي تحتاج إلى دراسات ونظريات سياسية في شأن موقع التمايز الفقهي والمذهبي من الحياة السياسية. غطى سرد الطائفية بوصفها مشكلة وخطرًا يهدد المسائل العلوية، على أهمية البحث في الأسباب الموضوعية لنشوء التصرفات الطائفية. كما أن الأوضاع الاجتماعية - الاقتصادية والمشكلات الاجتماعية ونوعية البرامج التعليمية والخطاب الإعلامي... كلها عوامل تغذي التصرفات الطائفية على مستوى الحياة اليومية للناس العاديين. الشيء الآخر المسكوت عنه بحثيًا هو التفكير في الأدوار البناءة التي تقوم، أو تستطيع القيام بها مؤسسات الطوائف وأنماط العمل السياسي الأصلح.

الأدب والتفكير السياسي مرتبطان بتصورات ذهنية (واضحة أو مبطنة) للجغرافيا والسكان. ربما ينطلق بعضهم بنقد الطائفية السياسية على أساس أنها أداة تفتيت للدول الوطنية[87]، وينطوي هذا النقد على موقف ضمني يتخذ الوضع الحالي لجغرافيا البلدان العربية على أنه تحصيل حاصل من دون تبرير منطقي. النقد على هذه الأرضية الضعيفة المسلمة بالواقع، هي ذاتها ناتجة من تشظيات المسألة العربية التي تلقي بظلالها على الصورة الجغرافية للفضاء السياسي العربي بين ما قبل التقسيم الاستعماري للبلاد العربية وما بعده، القائم أصلًا على ركائز إما قبَلية وإما طائفية، فالنظام السياسي في معظم الدول العربية تحتكره إما قبيلة وإما طائفة أو جماعة مصالح. والأرضية الضعيفة تجعل منطق النقد أضعف. من الممكن طرح كثير من التفسيرات والتبريرات وسردها (مثل «تفتيت المُفتت») لقبول التقسيمات الحالية، وفي الوقت ذاته نقد أي تقسيمات جديدة. لكن، ألا يمكن توجيه التبريرات ذاتها في حالات التقسيم كلها؟ وكيف نرسم الحدود وأين؟ وعلى أي أسس؟ ما أود تأكيده هو أن نقد الطائفية بناءً على أفكار مبدئية يجب أن يُطبق على حالات التقسيم والتفتيت كلها حتى النهاية، وإلا يصبح موقفًا سياسيًا أكثر منه نقدًا معياريًا.

تاريخيًا، تعايشت الطوائف في العالم العربي في ظل نظام سياسي غير محصور بمساحة جغرافية محددة، يمثله واقع الدولة الحديثة ومفهومها الذي رُبطت به الهوية الوطنية بالفراغ الجغرافي الذي تمارِس عليه سيادتها ومبررات وجودها. مبررات الدولة والإمبراطورية مختلفة، فالإمبراطورية تمارس نفوذًا تشريعيًا وثقافيًا واقتصاديًا على مساحات شاسعة وأقوام وطوائف متنوعة، من خلال تفويض قوى محلية القيام بواجبات التنفيذ الفعلي، من دون الحاجة إلى السيطرة المباشرة من مركز الإمبراطورية. لذلك لم تجد الإمبراطورية العثمانية تناقضًا في تنظيم العلاقات الاجتماعية على قواعد طائفية تتيح هامشًا من الحرية والاستقلالية للطوائف ما دامت خاضعة لتشريعات الإمبراطورية العليا التي تسهل نقل الموارد والضرائب من الأطراف إلى مركز السيطرة الإمبريالي. بموجب هذا المنطق، كان مفيدًا ومنطقيًا أن تمنح الإمبراطورية العثمانية الكيانات الطائفية وغير الطائفية تفويضًا لإدارة شؤونها الداخلية ما دامت تحترم التشريعات العليا. لكن منطق الدولة يقوم على مسؤولية تشريعية وتنفيذية مرتبط مباشرة بتصورات جغرافية وسكانية محددة[88].

إن التقسيم الجغرافي الذي أحدثه الاستعمار بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية وقبول النظُم العربية به أو تماهيها معه، انعكس على التكوين الديموغرافي للمجتمعات العربية، حيث أنتج تشوهًا في أنماط العلاقات السكانية مع الفراغ الذي تطور على مدى مراحل زمنية طويلة، بحيث فرض حدودًا سياسية على الفراغ المتواصل غَيّر المعادلة التاريخية للكيفية التي كان يُتخيل بها الفراغ والتنقل فيه، وجرى حصر التعدد الطائفي والمذهبي ضمن حيز سياسي وجغرافي أضيق. هذا بدوره ولد أسئلة ومخاوف جديدة في شأن إدارة الفراغ المُقَلص. ولعل أهم هذه الأسئلة تلك التي تتعلق بمسألة الهوية والعلاقة مع المحيط وحدوده الطارئة. وبما أن الدولة الوطنية في الأقطار العربية ومؤسساتها لم تنشأ من الأسفل، ساهم التطور من الأعلى في إنتاج الدولة المتغولة والمجتمع المدني الضعيف، وبقيت مسألة انسجام الهوية مع الحدود الجغرافية للدولة الوطنية مُعَلقة[89]. بكلمات أخرى: لم تستطع الهوية الوطنية الجديدة ضمن الحدود المفروضة، أن تتفوق على عناصر

الهوية العضوية، مثل المذهبية أو القبلية أو العرقية، بل أصبحت الهوية الوطنية عنصرًا إضافيًا في تنافس مع الانتماءات السابقة. هكذا، يمكننا أن نضيف منظورًا جديدًا لفهم الطائفية السياسية بوصفها جزءًا رئيسًا من تعقيدات سياسيات الجغرافيا في العالم العربي.

ثالثًا: الطائفة والاستبداد والديمقراطية

أفترض أن أي كتابة ذات منطلقات وأهداف صريحة أو ضمنية، في حاجة إلى إنشاء مشروع أشمل للعمل السياسي المشترك في العالم العربي، أكان على المستوى القومي أو القطري، وذلك كي لا تضاف مشكلات السلف إلى تناقضات العصر الحديث وتحدياته. فمن جهة تجب حماية التنوع والتعدد، ومن ذلك التعدد الطائفي. وفي الوقت ذاته لا بد من إيجاد حالة يقودها نظام أوسع يتعدى لكن لا يلغي التعدد، يُحرر الإنسان من عبء العَصَبية لأجزاء معينة من انتماءاته. ولأن لكل زمان أحوالًا ومعايير خاصة به، فإن الزمن المُعاصر الذي يتشابك فيه القريب بالبعيد زمانيًا ومكانيًا في علاقات معقدة، يتطلب مبادئ تنظيمية مختلفة تسمح للفرد بتحقيق ذاته المتنوعة من دون أن يكون مطلوبًا منه/ ها أن يختار جانبًا واحدًا من ذاته، أو التصرف بوعي مُبَرمَج يجعله/ ها يعتقد أنه كل هويته/ ها.

يرى عزمي بشارة أن التحول الديمقراطي في العالم العربي يحتاج إلى قادة ونخبة ديمقراطية تقود عملية التحوّل الديمقراطي[90]. في البداية يجب تأكيد صعوبة تصور وجود نخبة ديمقراطية جاهزة مسبقًا بمعزل عن الواقع السياسي والاجتماعي، وأن القادة والنخب السياسية والطائفية يُنتَجون فكريًا. إن نقد حضور قادة الطوائف في المشهد السياسي، على الرغم من أهميته، لا يكفي لإحداث تغيير سياسي، لأن التغيير المنشود يتطلب تفاعلًا بين الأفكار والواقع السياسي والاجتماعي بقادته ونخبه. هناك ضرورة للتأثير في ثقافة القادة الطائفيين كي يكونوا جزءًا من عملية التغيير الديمقراطي بدلًا من أن يكونوا مُعوّقين لها، فكيف يمكن دمج القادة الطائفيين ومؤسساتهم، بوصفهم قوى اجتماعية لا أحزابًا سياسية، في الحوار والاستفادة من رصيدهم الشعبي من أجل التغيير الكلي؟ أكتفي بطرح هذا السؤال الذي لا مجال للتوسع فيه هنا، لأنه يحتاج إلى بحث مستقل، فالمهمة الرئيسة تكمن في بناء علاقات تكون «الكرامة الإنسانية» بنيتها التحتية، ومن ثم يصبح احترام الذاتية الإنسانية وخصوصيتها أمرًا بدهيًا لا محل خلاف أو نزاع. ويجب التذكير أن مسألة «الكرامة الإنسانية» أصيلة في التاريخ العربي - الإسلامي وليست مستحدثة لمجاراة الفلسفة النيوليبرالية الغربية.

في ضوء التحولات الاجتماعية الكبيرة التي يَمُرُ بها العالم العربي، تُمثل العصبيات الطائفية السياسية المفرطة عاملًا آخرَ معوّقًا على طريق التغيير الديمقراطي المنشود. ومن الصعب تصور نظام ديمقراطي من دون مفاوضة مُخْلصة تعالَج من خلالها التوترات الطائفية وتُوَلف الهويات الخاصة والعامة في إطار تكاملي لا يَخْتَزِلُ مركزَ الأمة أو الشعب في الطائفة/ الجماعة الأكبر عددًا، فاختزال كهذا يؤسس شوفينية واستبدادًا باسم الأغلبية. إن معالجة الطائفية السياسية بأدوات ديمقراطية تعد جزءًا أساسيًا في عملية بناء الأمة

السياسية والتحوّل الديمقراطي.

ربما تكون الديمقراطية التوافقية خيارًا استثنائيًا في بعض المجتمعات ذات التركيب الطائفي المعقد، بهدف تجنب مخاطر أعظم تهدد النسيج والسلم الاجتماعي[91]. هذا النوع من الديمقراطية يمكن الطوائف والتجمعات المختلفة من تقاسم السلطة، لكنه لا يؤسس نظامًا ديمقراطيًا ليبراليًا، لأن قادة الطائفة (غير المنتخبين في الأغلب) سيشكلون وسيطًا بين الفرد ومؤسسات الدولة. لا توجد وساطات في الديمقراطية الليبرالية، إنما توجد شخصيات قيادية سياسية منتخبة تمثل الشعب وتنوب عنه في ممارستها السلطة، لا للقيام بالوساطة بين الشعب ومراكز صنع القرار.

إضافة إلى ذلك، فإن الديمقراطية التوافقية القائمة على أساس المذهب والطائفة تتناقض مع مبادئ الديمقراطية القائمة على التمثيل السياسي لأحزاب تملك رؤية سياسية لكل الدولة وفئات المجتمع، وعندما تدخل الطوائف ضمن تركيبة النظام التوافقي، مع لجوئها إلى العمل السياسي بدوافع طائفية ووطنية، تتحوّل الطائفة من كيان اجتماعي إلى كيانات ذات حزبية سياسية زائفة تقتصر عضويتها على أفراد مذهبها، فهي تحاول تَقَمص شخصية الأحزاب السياسية من دون قبول فلسفتها ومبررات وجودها.

تفتح «ديمقراطية الطوائف» المجال لحالة من عدم الاستقرار ونوع من دكتاتورية الأكثرية الطائفية. وتمتلك الطوائف قدرات وأعدادًا بشرية مختلفة، منها قليلة العدد وأخرى كبيرته، لكن هذا العدد، إنْ بالنسبة إلى الأغلبية أو الأقلية الطائفية، يكاد يكون شبه ثابت نسبيًا لا يتغير، على العكس من الأحزاب السياسية التي تتغير أعدادها وقدراتها بناءً على مشروعها السياسي وشعبيتها في المجتمع باختلاف طوائفه وألوانه. إن نظامًا سياسيًا لا توجد فيه مسافة كافية بين الطائفة والحزب السياسي، يجعل الطوائف الأقل عددًا توضع تلقائيًا في منافسة مزمنة مع الطوائف الأكبر عددًا، ما يشجع الأولى على نسج تحالفات مع طوائف أخرى أو مع قوى ودول خارجية لاستحداث نوع من التوازن، أو حتى الغلبة على الساحة الداخلية.

يوضح عزمي بشارة التناقض بين الديمقراطية والطائفية السياسية، فيقول: «التعددية الديمقراطية تَنافسُ أفكار سياسية وبرامج بخصوص أفضل سبل تمثيل مصالح الأمة، أما الطائفية فهي أبعد ما تكون عن تحديد مصالح الأمة، بل تسعى لضمان مصالح ضيقة للطائفة وأفرادها وتؤدي إلى تهميش المصالح والقضايا الوطنية والقومية»[92].

بيد أن هذا الطرح على الرغم من صوابيته من الناحية النظرية للديمقراطية، يُغْفل أمرين مهمين: **الأول**، التطرق إلى الفجوات والتناقضات التي تحدث للفكرة عندما تنتقل من الإطار النظري إلى الواقع الاجتماعي الفعلي الذي يطوي كَمًّا هائلًا من التعقيد والغموض والتعارض، فهنالك فجوات بين الديمقراطية الفعلية والديمقراطية بوصفها أنموذجًا فكريًا مثاليًا[93]. إن تطبيق الديمقراطية، حتى في الدول التي تُصنّف بوصفها دولًا تحكمها نُظُم ديمقراطية مستقرة، مثل الولايات المتحدة وبريطانيا، أصبح مقصورًا على الأحزاب الكبرى التي تتخذ سياسات تخدم بالدرجة الأولى جمهورها الناخب، أي طبقة مُعَينة من الشعب لا مصالح الشعب كلها. كما أن طبيعة النظام الاقتصادي القائم كدّسَ مصادر القوة والتأثير في حزبين سياسيين

وجماعات المَصالح الخاصة وقواها الضاغطة والشركات الكبرى التي تعبر عن «طائفة» محددة من الشعب، الأمر الذي أدى إلى نشوء قوى غير ديمقراطية تقودها فلسفة الربح وجَمْع الثروة. تمثل هذه القوى حقيقة فاعلة في مسارات العمل السياسي كلها، ولها قدرة تأثير في مراكز صنع القرار السياسي أكثر مما هو متاح للمواطن العادي، حتى بوجود نظام ديمقراطي فعلي[94]. إضافة إلى ذلك، لم تمنع الديمقراطية الدولة وأجهزتها من القيام بأعمال غير شرعية وغير ديمقراطية بأسلوب مُمَنهج، كأن تنتهك خصوصية المواطن وتتجسس عليه، كما بات معروفًا من خلال التسريبات التي قام بها عميل وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية سابقًا إدوارد سنودن.

الأمر الثاني، إن قراءة ما بين أسطر الاقتباس السابق تُظهر طرحًا كامنًا يفترض حتمية تعارض المصالح الطائفية وتناقضها مع مصالح الأمة، كما تشير إلى مفهوم ضمني للأمة بوصفها كيانًا لا يُلَبي مصالح الطوائف. لذا، يقودنا طرح بشارة إلى أسئلة جوهرية في شأن مفهوم الأمة؟ وما هي مبررات التناقض بين المصالح الضيقة والمصالح الكبرى؟ ولماذا يُطلب إلى الطائفة أو أي فئة من المجتمع التنازل عن مصالحها؟ والسؤال الأهم هو عن ماهية وظيفة الأمة، وكيف لها أن تمثل المصالح كلها، حيث تجد الطائفة/ الطوائف أن بنية الأمة تُوفر مصالحها وتخدمها ولا تناقضها؟

بالمقدار ذاته، توجد فجوة بين فكرة المواطَنة وتطبيقاتها الفعلية. تطرح المُواطَنة والديمقراطية أساسين للعيش المشترك وإدارة السلطة، لكنهما - في رأيي - تبقيان أفكارًا مجردة ما لم يُتوصل إلى تفاهم وتقبل حقيقي للآخرين يقومان على ذهنية تسمح للإنسان بالتعبير عن ذاته بمجمل ملامح هويته المُركبة. فمثلًا، توجد مواطَنة حقيقية في الدول الأوروبية لكنها لا تمنع حدوث التمييز والتوتر بين السكان الأصليين والمهاجرين، وإنْ من الجيل الثاني أو الثالث المولود أصلًا في هذه البلاد، بسبب تمايزات ربما تكون سطحية، مثل اختلاف اللون أو اللكنة أو أن هويتهم تتغذى بثقافة البلاد التي يتحدرون منها. وعلى الرغم من كون الولايات المتحدة دولةَ مواطَنة، لم يمنعها ذلك من التمييز والتعسف الممنهج بحق المواطنين ذوي البشرة السوداء[95]. من البداهة وجود فروق بين الاختلافات الناتجة من الهجرة وتلك التي تتبع تطورات تاريخية عضوية في المجتمعات، كما في حالة الاختلاف المذهبي أو العقائدي للسكان الأصليين، فالمواطَنة في حد ذاتها قد تكون أداة لإدارة حدة التوتر وتخفيفها لكنها لا تمنع حدوثه.

قبل أن أنتقل إلى المبحث التالي، أود التأكيد بوضوح أن الطرح السابق لا يهدف أبدًا إلى التقليل من شأن المواطَنة الفردية والحكم بطرائق ديمقراطية وأهميتهما. كلا، إن ما أريد إبرازه هو التحذير من المبالغة في تصوير الديمقراطية والمواطَنة علاجًا شافيًا وخلاصًا من المشكلات الاجتماعية التي تعيشها المجتمعات العربية، خصوصًا المشكلات التي تتخذ منحى طائفيًا.

رابعًا: الطائفة والسياسة

تبدو لي محاولة وضع فواصل وحدود بين ما هو سياسي وما هو طائفي أو عقائدي، عملية خيالية

وسطحية، لأن التفكير العاطفي والباطني يُسَيِّر الكثير من التصرفات، كما يؤكد التطور المتزايد في مجال العلوم العصبية[96]. وأينَما وُجدت الثنائيات يجب التوقف للتفكر في الوظائف التي صُنعت من أجلها، التي غالبًا ما تأتي لاستثناء عناصر وقضايا لا تقل أهمية عن الأمور التي تسجلها الثنائيات. إن منطق استثناء العناصر والأفكار ذات البُعد الطائفي من العمل السياسي يؤدي إلى تشخيص غير مفيد يحدد الخلل في التوظيف السياسي للطائفة من أجل تحقيق مكاسب دُنيوية، وهل توجد مكتسبات غير دنيوية في السياسة؟ ومن ثم يكون الحل المُقترح نوعًا من الوعظ بضرورة فصل الطائفة عن السياسة[97]. هكذا، يُسلط الضوء على النصف الأول من الثنائية ويُسكت عن النصف الثاني، أي طبيعة العمل السياسي.

ليست مقولة الاستخدام السياسي للطائفة إلا نُسخة مُعَدّلة لموقف لينين من الدين (استبدال كلمة الدين بالطائفة فحسب)، فهي تأتي في سياق سلبي اختزالي ليؤكد أن مصالح قادة الطوائف المادية تدفعهم إلى «الاستغلال» الوسيلي للطائفة. وبالمُجمل، يتجاهل هذا الطرح كليًا الدور المستقل للأفكار في الإطار السوسيولوجي الذي بينه ماكس فيبر[98]. **أولًا**، وقبل كل شيء، تجب الإشارة إلى أن العمل السياسي بطبعه عمل دنيوي يرمي إلى تحقيق غايات ومكتسبات دنيوية في الأحوال كلها، ومن الأفضل التعامل معه بهذا المنهج بدلًا من تَغْليب منطق الوحي والقوى الخارقة على أنها مصادر سامية ووحيدة توصل إلى «الحقيقة». **ثانيًا**، لا يختلف ذلك الطرح في جوهره عن مطالبة العلمانية المتشددة بفصل عالم السياسة عن عالم الإيمان. ومن الناحية العملية تتحوّل فكرة الفصل بين ثنائية «السياسية/ الطائفة» إلى جدلية وَهمية، حيث لا يمكن رسم خطوطٍ تعريفية فاصلة بين ما يُصنّف طائفيًا أو سياسيًا. لا بل إن عملية التصنيف ذاتها تُعيد صنع الطائفية وتؤكدها.

الطائفية في حد ذاتها ليست مصدر الصراع، فالصراعات في العالم العربي ناتجة من طبيعة علاقات القوى السياسية المترسخة في المجتمع لأسباب موضوعية وتاريخية وتتجلى في أشكال عدة، منها الصراع الطائفي والعشائري والإثني والطبقي. كان من المفترض أن تعيد الدولة العربية «الحديثة/ الوطنية» تكوين علاقات القوى بين سُلطة الدولة ومؤسساتها، بحيث تُتخذ المواطَنة جوهرًا للقواعد التنظيمية البنيوية لهذه العلاقات. فهذا ما لم يحدث، بل تطورت الدولة العربية نحو النظام الاستبدادي القمعي الذي أدى إلى انجذاب الأفراد نحو (وفي بعض الأحيان إعادة إحياء) العشيرة والطائفة لتكون تكتلات تتوازن مع نظام الدولة كي تحد من سطوتها وتوفر نوعًا من الحماية والأمن والخدمات الاجتماعية. في هذا السياق، تصبح الطائفية إحدى تجليات الصراع لا سببًا له. لكن التجليات تتحوّل إلى مُسَبّبات تعزز المسبّبات الأولية، منتجة التجليات ذاتها لكن بشكل أكثر تعقيدًا كما لاحظ جورج أورويل[99].

النتيجة الأهم التي تَرتّبت على هذا الوضع، هي أن الدولة (ممثلةً بمؤسساتها) تطورت على شاكلة كيان إضافي مُتَنافس مع الكيانات الاجتماعية الموجودة (مثل الطوائف والعشائر)، وأصبحت كأنها تمثل طائفة/ جماعة أخرى تتخيلها الكيانات الاجتماعية الموجودة بالآخر، كما تدل العبارات التي تتردد في الخطاب العُمومي، مثل: «جماعة النظام»، «العائلة الحاكمة»، «حزب النظام»، «حزب السلطة»، «توريث الحكم»...

وغيرها. وعلى هذه الصورة التي بات يحملها الإنسان العادي عن طبيعة كيان الدولة، ومن هذا المنظور، أصبح كيان الدولة يمثل جزءًا إضافيًا، لا مظلة شاملة.

هذا الهيكل من علاقات القوى التنافسية الذي تدخل الدولة فيه بوصفها طرفًا، جعلها تلجأ إلى التكتيك السياسي لمناورة الكيانات الطائفية لمصلحة «طائفة/ جماعة» النظام، حيث يُسيس النظام الحاكم الطوائف لخدمة سياسات مُحددة وتبريرها، كما حدث في مصر أخيرًا من استدعاء الكنيسة ومؤسسة الأزهر لإضفاء رصيد شعبي على الانقلاب العسكري على السلطة المنتخبة ديمقراطيًا، حيث يصعب على المواطن العادي تغطية الدلالات الطائفية التي يعبّر عنها هذا الاستدعاء، أو الصدى الذي يتركه في الإعلام الذي يُكرّس بدوره مفاهيم ومصطلحات طائفية[100] تجد مجراها في الخطاب السائد والحياة اليومية. ولا شك في أن اعتياد، إن لم يكن التسليم بهذا الخطاب يعني قبول ما يحمله من تقسيم ضمني – عن وعي أو غير وعي – للمجتمع على أسس طائفية.

يحوّل إقحام الطائفة في السياسيات العليا الذهنيةَ المُوجهة للعلاقات والتصرفات إلى ذهنية قَبَلية تُحَيّد رصيد الدين من التسامح لمصلحة عصبية الانتماء (لُمجرد الانتماء ذاته) إلى «الطائفة/ الجماعة»، لا لتحقيق أهداف الطائفة وحاجاتها التي قد تكون مُحقة ومشروعة. ويَسْتتبعُ هذا الترتيب للعلاقات استنتاجًا ضمنيًا آخر يمكن تفسيره أنه تنازل من الدولة (السلطة المركزية المفترضة) عن علاقتها المباشرة مع الأفراد الذين ينتمون إلى طائفة مُعَينة، وتفويض قادة وشخصيات طائفية القيام بدور الوسيط بين مؤسسات الدولة والأفراد.

بالنتيجة، يتشكل نظام خدمات متبادلة بين الطوائف والدولة تسيطر عليه طائفة/ جماعة من المستفيدين، فمن ناحية يُصبحُ نظام الدولة الطرفَ الذي يدير العملية السياسية من خلال قادة الطوائف الذين يمنحونه شرعية من نوع آخر تستثني الشرعية الديمقراطية من قواعد اللعبة. من ناحية أخرى، يكتسب قادة الطوائف قوة وثقة بالنفس تجعلهم في بعض الحالات يتحدون القانون أو يحيّدونه لتحقيق مكاسب سياسية. ويُنتج ذلك الترتيب في العلاقات السياسية بيئةً خصبة للترويج لمفاهيم طائفية لها مضامين انفصالية[101]. بالتوازي مع ذلك، يجري إضعاف علاقة الدولة – الفرد ونسج علاقات مُركبة رَعَوية تمر من خلال تقسيمات المجتمع الطائفية والعشائرية، ما يضعضع المقومات الضرورية لنشوء علاقات المُواطَنة ويربكها، لأنه لا يمكن الجمع بين مواطَنتين (واحدة وطنية وأخرى طائفية) في الوطن نفسه، لكن من الطبيعي تنوّع الانتماءات وتعددها داخل الهوية والوطن الواحد.

من المفارقات أن يُتعامل مع القادة الطائفيين كأنهم مندوبون شرعيون عن أفراد الطائفة من دون توافر أدنى معايير التمثيل الحقيقي، فقادة الطوائف غالبًا ما يتحدرون من عائلة أو قبيلة محددة ويتوارثون القيادة، كما هي الحال في العرف العشائري، على الرغم من أن القادة هؤلاء ربما يكونون علمانيين وغير ملتزمين مبادئ الطائفة الدينية والأخلاقية في حياتهم أصلًا، لكنهم يستخدمون الطائفة وسيلة خطابية لتحقيق منفعة سياسية واكتساب شعبية من أجل الظهور على المشهد السياسي بصفتهم مُمَثلين شرعيين عن أفراد الطائفة من

دون حتى إعطائهم حق التمثيل ممن يدعون تمثيله.

يهيئ نظام الوسطاء المجتمع لعلاقات رعوية تتدرج بين «الفرد – الطائفة» كمؤسسة وقادة «الطائفة – الدولة»، وينشئ فراغًا وظيفيًا مواتيًا لدور الوسيط الذي يملأه قادة الطائفة. بهذه الطريقة يُستَحدث مقام أو موقع الوسيط الطائفي في النظام السياسي. هكذا، تصبح «الوَساطة» الطائفية حلقة بنيوية في النظام. يقوم الوسطاء بإعادة صوغ (أو حتى تأليف) تاريخ ورواية تكرس النظرة الطائفية للذات وللآخرين، وتتماشى مع مقام الوسيط. وغالبًا ما تُسقط الهوية الطائفية السياسية على الأفراد من الأعلى، أو ربما يجد الأفراد أنفسهم يدورون في فلك التصنيفات المحيطة بهم التي تجعل الطائفية السياسية نبوءة تحقق ذاتها. فغياب الأبدال للتعبير والعمل السياسيين، بسبب الاستبداد، يسهل استقطاب الأفراد نحو التكتلات الطائفية التي تحاكي الأحزاب السياسية. وكما يشير الباحث برهان غليون، فكلما قُلّصت الوسائل السياسية المتاحة لتحقيق المصالح الاجتماعية، زاد الاستعمال السياسي للدين[102]؛ ففي نظام الوسطاء، يقع الفرد ضحية «اللابديل» الذي يغلق إمكان حتى اختيار ألا يُتعامل معه/ ها في إطار الانتماء الطائفي (انتماء إيماني أو اجتماعي). ويؤثر فرض هذه المعادلة في ترتيب علاقات القوى السياسية في قضايا حياتية عادية، مثل: توزيع فرص العمل، الخدمات الاجتماعية، البنى التحتية ...إلخ، ومن ثم تصبح الطائفية السياسية سياقًا واقعيًا يغذي الهوية الفردية ويتغذى منها. وفي حال توزيع ثروات الدولة وخدماتها في ضوء مبدأ المحاصصة الطائفية، يبدو احتمال حصول الطوائف الأكبر عددًا أو تأثيرًا على المقدار الأكبر من القوة والثروة والخدمات طبيعيًا ومنطقيًا في سياق هذه المنظومة، ما يولد حالة مزمنة من الشعور بالغبن عند الطوائف الأخرى الأقل حظًا.

إن تحقيق قادة الطوائف اعترافًا ضمنيًا أو صريحًا بالتمثيل الفعلي لـ «رعاياهم»، يمنحهم قدرة إضافية وثقة بالنفس لممارسة ندّية سياسية في ما بينهم، أي بين قادة الطوائف المختلفة، لأنها لم تأتِ إلى الحلبة السياسية لتحقق حاجات الطائفة أفرادًا وجماعة. كما ينشئ هذا السياق تنافسًا ومزايدات بين قادة الطوائف الذين أصبحوا يجسدون دور الوسيط والممثل عن المواطنين/ الرعايا. يخدم نظام الوساطة سلطة الدولة ويسهل مهمتها في الاستعاضة عن شرعية الانتخاب الحر بشرعية الطائفية الرعوية.

خلاصة

ركّز النقاش السابق على مجموعة من العوامل الذاتية التي تساهم في تحويل الطائفية بوصفها حالة اجتماعية يكون العامل الوجداني جزءًا من هويتها، إلى كيان قائم على تسييس هذا الجزء. ونتيجة ذلك تصبح الطائفة كيانًا سياسيًا يشبه الأحزاب السياسية، لكن بقواعد وأهداف مختلفة. رصدت هذه الورقة ستة عوامل داخلية تنمي أو تساعد في تنمية الطائفية السياسية:

– شعور بعض الجهات والأفراد بأن الجزء الطائفي من هويتهم مُهدد، حقيقيًا كان التهديد أم متخيلًا، ما يشجع على التشدد في إظهار العنصر الوجداني في الهوية بما يغير توازنات عناصرها البنيوية.

– رؤية الطائفة أقليةً «في» الأمة لا طائفة «من» الأمة، ما ينتج أزمات داخلية تتعلق بإدارة العلاقات التنافسية بين الجماعات الأخرى «في» الأمة.

– نمط الخطاب السياسي والاجتماعي الذي يؤطر الخلافات ضمن مفاهيم تثير تصرفات ومخاوف تفسر أن لها دوافع طائفية. وربما يؤدي النمط الذي تُفعّل فيه الطائفة في السياسية إما إلى توتر وصراع أو إلى أدوار سياسية إيجابية، لهذا يجب التأثير في ثقافة قادة الطوائف كي يصبحوا جزءًا من عملية التغيير الديمقراطي بدلًا من أن يكونوا عقبة في طريقه.

– لم تنشئ طبيعة الأنظمة العربية القائمة علاقات مواطَنة مع الأفراد، ما أدى إلى فرض نفسها جماعةً (طائفة) إضافية تنافس في علاقاتها الطوائف والكيانات الاجتماعية الأخرى. كما أن سطوة الأنظمة جعلت الأفراد يتطلعون إلى الطائفة والقبيلة مصدرًا للحماية والأمن والخدمات.

– دفعت العلاقات التنافسية الدولة إلى توظيف الطوائف تكتيكيًا من أجل الحفاظ على تحكمها في السلطة بأقل التكاليف، لذلك جرى تسييس الطائفة لخدمة سياسات النظام ومصالحه الضيقة وتبريرها. وفي الحصيلة، اكتسبت الطوائف دورًا محوريًا في المنظومة السياسية، وأصبحت عنصرًا مُكوّنًا لها، وتقوم بوظيفة الوسيط بين السلطة والفرد. ويقوم الوسطاء (قادة الطوائف) بطريقة منهجية بإعادة صوغ وتأليف تاريخ ورواية جديدين تُكَرسُ نظرة طائفية للذات وللآخرين تتماشي مع مقام الوسيط. وغالبًا ما تُسقط رواية الوسيط للطائفية على الأفراد، أو ربما يجد الأفراد أنفسهم بطبيعة الحال جزءًا من التصنيفات المحيطة التي تجعل الطائفية السياسية نبوءة تحقق ذاتها.

– مع ظهور الدولة الوطنية، تغيّرت صورة الفراغ الجيوسياسي العربي. هذا التغيير أثر في الهوية وطبيعة علاقات القوى التاريخية التي أدارت التعايش والتكامل بين الطوائف المختلفة. ولم تتمكن الهوية الوطنية، ضمن حدود الدولة القطرية، من التغلب على عناصر الهوية العضوية الأقدم، وبذلك أصبح التنافس بين عناصر الهوية يُمثل توترًا وصراعًا مزمنًا بسبب تعقيدات سياسات الجغرافيا الطارئة.

أخيرًا، يجب تأكيد أن الطائفية السياسية ظهرت لأسباب تاريخية موضوعية، كما تبين في الصفحات السابقة، وبناء عليه فهي ليست حتمية ولا فطرية في العالم العربي، وما جرى صنعه يمكن تغييره كي يتسنى للإنسان العيش بانتماءاته المركبة مع الآخرين؛ فإذا كان التنقل بين مكونات الهوية عملية سياسية بامتياز، فإن عملًا سياسيًا طائفيًا من نوع آخر يعيد صوغ الهوية الطائفية وتوازناتها وعلاقاتها مع المحيط الاجتماعي، قادر على الدفع في اتجاه حل المسألة الطائفية. فليس من المحتّم أن يقود أي عمل سياسي طائفي إلى صراعات هوية طائفية، لكن طبيعة العمل السياسي ونمطه يحددان الاتجاه والنتائج المترتبة عليه.

المراجع

1 – العربية

«أبعاد العنف الطائفي في الساحل السوري»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وحدة الدراسات السورية، 2014،

https@goo.gl/gcwhzW.

بشارة، عزمي. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

بونعمان، سلمان. **أسئلة دولة الربيع العربي: نحو نموذج لاستعادة نهضة الأمّة**. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013.

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. ط 10. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جماعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع، 2009. (سلسلة نقد العقل العربي 1)

الديني، يوسف. «مفهوم الطائفية..» في: مجموعة مؤلفين. **الطائفية: الكتاب الرابع**. أبو ظبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2007.

شبيب، كاظم. **المسألة الطائفية: تعدد الهويات في الدولة الواحدة**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2011.

عمارة، محمد. **الإسلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2008.

______. **في المسألة القبطية: حقائق وأوهام**. القاهرة: مكتبة الشروق، 2001.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلات الأقليات**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979.

فكري، نشوى. «مفكرون وأكاديميون في ندوة المركز العربي للأبحاث: الطائفية خطر يهدد البناء الديمقراطي للثورات العربية». المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، الدوحة، 30/ 1/ 2012،

https@goo.gl/JADBYA.

2 – الأجنبية

lthusser, Louis. Lenin and Philosophy, and Other Essays. Ben Brewster (Trans.). London: Monthly Review Press, 1971.

onnolly, William E. Identity|Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox. Extended Edition. Minneapolis: University of

Minnesota Press, 1991.

_______. The Terms of Political Discourse. 3rd ed. Oxford: Wiley - Blackwell, 1993.

Dahl, Robert. On Political Equality. New Haven, CT: University of Yale Press, 2006.

Domhoff, G. William. Who Rules America: The Triumph of the Corporate Rich. 5th ed. New York: McGraw Hill, 2005.

Eberts, Mirella. «The Roman Catholic Church and Democracy in Poland.» Europe - Asia Studies: vol. 50, no. 5, July 1998.

Gadamer, Hans - Georg. Truth and Method. Jeol Weinsheimer (trans.). New ed. London: Continuum, 2004.

Gilens, Martin and Benjamin Page. «Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens.» Perspectives on Politics: Fall 2014.

Heidegger, Martin. Being and Time. John Macquarrie & Edward Robinson (Trans.). Oxford: Wiley - Blackwell, 1962.

Ledoux, Joseph. The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life. London: Phoenix, 1999.

Lijphart, Arend. Thinking about Democracy: Power Sharing and Majority Rule in Theory and Practice. Abingdon: Routledge, 2008.

Maalouf, Amin. Les Identités meurtrières. Paris: Grasset, 2001.

Mouffe, Chantal. «Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy.» in: Simon Critchley (et. al.). Deconstruction and Pragmatism. Chantal Mouffe (ed.). London: Routledge, 1996.

Orwell, George. «Politics and the English Language.» Horizon (London): April 1946.

Patai, Raphael. The Arab Mind. Tucson: Recovery Resources Press,

2007.

'eber, Max. Economy and Society: vol. 1. Gunenther Roth and Claus Wittich (eds.). Berkeley, CA: University of California Press, 1978.

(68)

Hans - Georg Gadamer, Truth and Method, Jeol Weinsheimer (trans.), New ed. (London: Continuum, 2004).

(69) عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).

(70) انظر مثلًا:

Raphael Patai, The Arab Mind (TucsonCRecovery Resources Press, 2007).

(71) للمزيد عن هذا الموضوع، انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط 10، سلسلة نقد العقل العربي 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع جماعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع، 2009).

(72) لا بدّ من التمييز بين صفة الدولة «الحديثة» من الناحية الزمنية وحداثية مؤسسات الدولة وتطورها؛ فالدول العربية لا تزال في الصنف الأول، أي حداثة من دون تحديث للدولة من حيث النظام والمؤسسات وعلاقات المواطَنة.

(73) بشارة، ص 46 - 47.

(74) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلات الأقليات** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979)، ص 22.

(75)

Louis Althusser, Lenin and Philosophy, and Other Essays, Ben Brewster (Trans.) (LondonC Monthly Review Press, 1B71), and Martin Heidegger, Being and Time, John Macquarrie & Edward Robinson (Trans.) (OxfordCWiley - Blackwell, 1B62).

(76) عن معنى «الطائفة» لغويًّا وتاريخيًّا، انظر: كاظم شبيب، **المسألة الطائفية: تعدد الهويات في الدولة الواحدة** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2011)، ص 21 - 75. يُبيّن محمد عابد الجابري في دراسته لإبيستمولوجيا المعرفة العربية كيف تطورت المواريث الفلسفية المنوعة التي كانت سائدة في المنطقة العربية إلى انقسامات مذهبية داخل الثقافة الإسلامية، خصوصًا المذهبين السني والشيعي. للمزيد انظر: الجابري، ص 162 - 220.

(77) مثلًا يتعرّض السكان السوريون لكثير من المجازر على خلفيات طائفية، انظر: «أبعاد العنف الطائفي في الساحل السوري»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وحدة الدراسات السورية، 2014،

https://goo.gl/gcwhzW.

(78)

Amin Maalouf, Les Identités meurtrières (Paris: Grasset, 2001), p. 137.

(79)

William E. Connolly, The Terms of Political Discourse, 3rd ed. (OxfordCWiley - Blackwell, 1BB3).

(80)

William E. Connolly, Identity|Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox, Extended Edition (MinneapolisC University of Minnesota Press, 1BB1).

(81)

Maalouf.

(82)

Chantal Mouffe, «Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy,» inCSimon Critchley [et. al], Deconstruction and Pragmatism, Chantal Mouffe (ed.) (LondonCRoutledge, 1BB6), p. B.

(83)

Maalouf, pp. 47 – 48.

(84)

Mirella Eberts, «The Roman Catholic Church and Democracy in Poland,» Europe – Asia Studies, vol. 50, no. 5 (July 1BBA), pp. A17 - A42.

(85) أستخدم مصطلح «الكولونيالية الاستيطانية» من أجل توصيف أدقّ لما حدث ويحدث في

فلسطين.

(86) يوسف الديني، «مفهوم الطائفية،» في: مجموعة مؤلفين، **الطائفية: الكتاب الرابع** (أبو ظبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2007)، ص 12، وشبيب، ص 75.

(87) يناقش محمد عمارة مثلًا الطائفية السياسية من زاوية التفتيت المُمَنهج لخدمة أغراض سياسية استعمارية. انظر: محمد عمارة: **في المسألة القبطية: حقائق وأوهام** (القاهرة: مكتبة الشروق، 2001)، و**الإسلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2008).

(88) بعض الدول المتعددة الأعراق والثقافات مثل المملكة المتحدة منحت الأقاليم استقلالية لإدارة شؤونها الداخلية المعيشية فحسب. **أولًا**، تجب ملاحظة أن هذا الهامش ليس على أساس مذهبي أو ديني، إنما عرقي. و**ثانيًا**، جاء هذا الهامش بعد زمن طويل من الانصهار الثقافي واللغوي والاقتصادي وفي ظل دولة قوية وديمقراطية مستقرة.

(89) سلمان بونعمان، **أسئلة دولة الربيع العربي: نحو نموذج لاستعادة نهضة الأمّة** (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013).

(90) بشارة، ص 22 – 23.

(91)

Arend Lijphart, Thinking about Democracy: Power Sharing and Majority Rule in Theory and Practice (AbingdonCRoutledge, 200A), pp. 27 - 107.

(92) نشوى فكري، «مفكرون وأكاديميون في ندوة المركز العربي للأبحاث: الطائفية خطر يهدد البناء الديمقراطي للثورات العربية»، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، الدوحة، 30/ 1/ 2012،

https©/goo.gl/JADBYA.

(93) لمزيد من النقاش في شأن الديمقراطية الفعلية والديمقراطية بوصفها مفهومًا مثاليًّا أعلى يطمح بعضهم في الوصول إليه، انظر:

Robert Dahl, On Political Equality (New Haven, CT: University of Yale Press, 2006).

(94)

G. William Domhoff, Who Rules America: The Triumph of the Corporate Rich, 5th ed. (New York: McGraw Hill, 2005), and Martin

Gilens and Benjamin Page, «Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens,» Perspectives on Politics (Fall 2014).

نجد أمثلة على تأثير الشركات للحفاظ على مصالحها، في المساومات السياسية على حساب مصالح المواطن في أفضل الدول الديمقراطية، مثل السويد التي تتصدر لوائح التصنيف للدول والمجتمعات الديمقراطية، لكن هذا لم يمنع شركات الصناعات الكيماوية في أوروبا من التأثير في صوغ قرار لمصلحتها ضد الحماية البيئيّة، من خلال الضغط على وزيرة البيئة في الحكومة السويدية في ذلك الوقت لـ «قص ولصق» نص القرار الذي أرسله إليها مندوب الشركات، علمًا أن موضوع البيئة يعدّ من القضايا المهمة في المجتمع السويدي. شاهد الفيلم الوثائقي بعنوان: «التسوية المسمومة» في:

«Förgiftad kompromiss,» SVT (5 / 9 / 2013), https://goo.gl/tufb0l.

(95) لشرح مُفَصّل شاهد الفيلم الوثائقي:

«The House I live in,» Documentary Film Directed by Eugene Jarecki, 2012.

(96)

Joseph Ledoux, The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life (London: Phoenix, 1999).

(97) غليون، ص 71.

(98)

Max Weber, Economy and Society, vol. 1, Gunenther Roth and Claus Wittich (eds.) (Berkeley, CA: University of California Press, 1978).

(99)

George Orwell, «Politics and the English Language,» Horizon (London) (April 1946), https://goo.gl/qjKs4J.

(100) من المصطلحات الطائفية المتفشية في الإعلام مثلًا: «قيادة وممثلو الأقباط»، «قيادة وممثلو الأزهر»، «ممثلو السنّة» في مقابل «ممثلو الشيعة»، «منطقة شيعية» مقابل «منطقة سنيّة»، «محافظات سنيّة» وأخرى «شيعية»، «البيت الشيعي»... وغيرها.

(101) كما هي الحال في بعض خطابات الكنيسة القبطية في مصر («شعب الكنيسة»، «الشعب

المسيحي»، «جماعة الأمّة القبطية»)، للمزيد انظر: عمارة، **في المسألة القبطية**.

(102) غليون، ص 34.

الفصل الرابع
الطائفية بناء أم تكوين مجتمعي؟ دراسة نظرية لمفهوم بناء الطائفية أو اختراعها في الأدبيات الغربية والعربية

.... مروة البدري

في بداية تسعينيات القرن الماضي، بدأ يظهر توجّه جديد في الفكر الغربي بصورة عامة والكتابات عن المجتمع الأميركي بصورة خاصة، سعى إلى إعادة تعريف مفهوم الطائفية (Ethnicity) وفقًا لمنظور جديد يقوم على عدّها بناءً (Construction) أو اختراعًا (Invention)، وذلك في مواجهة التوجه الذي سيطر على دراسة الطائفية لفترة طويلة، الذي يعدّها جزءًا من التكوين المجتمعي الأصيل في المجتمعات والدول المختلفة على مرّ العصور التاريخية الكثيرة للبشرية.

إلا أن فكرة التطييف (Ethnicization)، أو اختراع طائفة معيّنة لوصف الآخر، ربما تكون بدأت بالتبلور في الفكر الغربي منذ فترة تاريخية طويلة؛ من خلال مفهوم «المجتمع البدائي» (Primitive Society)، «ذلك المفهوم أو تلك الفكرة التي أسست نفسها بوصفها المنظور المسيطر على دراسات الأنثروبولوجيين لقرن من الزمان، وبالتحديد منذ نهاية القرن التاسع عشر، بما يشير إليه ذلك من أن التطييف أو صنع الطائفة وُجد أصلًا في الفكر الغربي من خلال مفهوم «المجتمع البدائي» الذي وُضع في مقابل مفهوم «المجتمع المتحضر» أو «المجتمع المعاصر» (Modern Society) للتمييز بين «نحن»، أي الغرب، و«هم» أي «المجتمعات البدائية»؛ وذلك لتبرير استعمار تلك المجتمعات من جانب الغرب على أساس أن الغرب الاستعماري في هذه الحالة يقوم بمهمة حضارية[103].

إن ما يدلّ على أن وصف الآخر بصفة المجتمع البدائي ووصف الذات بصفة «المجتمع المتحضر أو المعاصر»، يعبِّر بدرجة أو بأخرى عن «اختراع» أو صنع الطائفة، أو بمعنى آخر يعبّر عن عملية تطييف لا عن واقع حقيقي أو أصلي للتقسيم أو التصنيف الطائفي. وأشار عدد من علماء الأنثروبولوجيا إلى أن نظرية المجتمع البدائي تلك هي نظرية خيالية، أو أنها لم تكن قائمة في الواقع، ومن هؤلاء آدم كوبر (Adam Kuper) الذي ذهب إلى أن علماء الأنثروبولوجيا الغربيين أخذوا يميزون بين المجتمع البدائي والمجتمع المعاصر وفقًا لرؤيتهم هم، لا وفقًا للواقع[104].

إذا كان صنع الطائفة أو اختراعها قد تبلور أساسًا في الفكر الغربي وأدبيات الأنثروبولوجيا التي مهدت فكريًا للاستعمار، فإن فكر الآخر الذي كان التطييف حياله بالأساس، لم يَخلُ من مفهوم الآخر أيضًا. لكن

الآخر، أو آخر الآخر في هذه الحالة، لم يكن يعني التفرقة بين العرب والغرب مثلًا، أو بين الأفارقة والغرب، أو بين غير هؤلاء والغرب، لكنه كان داخل الذين جرى وصفهم بـ «المجتمع البدائي»، للتفرقة بين النخب المسيطرة والشعوب، من خلال ما سُمّي بخطاب «اختراع التقاليد» أو «اختراع العادات» (Invention of Traditions)، ذلك الخطاب الذي استخدمه الأنثروبولوجيون الغربيون ضمن خطاب «المجتمع البدائي» أو بالتوازي معه، لوصف شعوب تلك المجتمعات أن لها عادات معينة متعلقة بالزواج المتعدد واللجوء إلى السحر والتنظيم المجتمعي بناء على علاقات القرابة والنسب وعدم الاهتمام بالعلم، واللجوء إلى الممارسات الدينية المعقّدة. هنا يُذكر أن هذا الخطاب سُمّي خطاب «العادات المخترعة» (Invented Traditions) أو «اختراع التقاليد»، ذلك أن هناك عددًا من الباحثين الذين أثبتوا أن هذه العادات ليست حقيقية، إنما هي اخترعها الغرب. ومن هؤلاء الباحثين ترنس رانجر (Trence Ranger) الذي ذهب إلى أن القبائل هي اختراع استعماري، وأنها لم تكن موجودة بوصفها هويات إثنية (Ethnic Identities) في أفريقيا ماقبل الاستعمار، بما يعني أن الشعوب في أفريقيا كانت تعرّف نفسها تعريفًا سياسيًا لا إثنيًا أو قائمًا على علاقات النسب والدم. لكن مع وجود الاستعمار تشكَّلت الهويات القبائلية والإثنية[105].

يثار هنا أن قضية «الآخر البدائي» الذي وصفه الأنثروبولوجيون الغربيون بهذا الوصف، ساهمت في ترويج هذا الخطاب لـ «العادات المخترعة» من خلال أن النخب المسيطرة المستهدفة من خطاب «المجتمع البدائي»، عملت على تأكيد أن «العادات المخترعة» من الغرب تدخل ضمن ثقافة شعوبها طالما أن هذه العادات تؤكد سيطرتها وسعيها للحصول على المكانة والقوة، أما الممارسات التي لا تخدم مصالح هذه النخبة المسيطرة أو التي هي ضد السيطرة، فيُنكر عليها دخول خطاب العادات[106].

يعني ما سلف، إذا كانت الممارسات التي تقوم بها الشعوب تمثل مقاومة لسيطرة نخبها أو مقاومة للاستعمار، عندها تصفها تلك النخب بأنها «آخَر». من هنا، نستطيع القول إن التطييف في الفكر العربي جاء من داخل هذا الفكر لوصف الشعوب المقاومة بأنها «الآخر» بعد أن جرى تطييفه.

في حقيقة الأمر، فإن مسألة التطييف في كل من الفكرين الغربي والعربي لم يصبها الجمود؛ أي إنها لم تتوقف عند مرحلة تاريخية معينة، وهي مرحلة الاستعمار وتوابعه، بل تطورت بشكل أو بآخر في الأدبيات العربية والغربية.

أما في ما يتعلق بالأدبيات الغربية، فإن كانت جذورها الممتدة إلى دراسات الأنثروبولوجيا تصف مجتمعاتها المعاصرة بأنها لا تنتظم على أساس علاقات النسب والقرابة والدم، وكذلك إذا كان شيوع ما يمكن أن يطلق عليه أيديولوجيا «بوتقة الانصهار» (Melting Pot) في ما يتعلق بعلاقة مجتمع مثل المجتمع الأميركي بمواطنيه، الذي تشكَّل في الأساس من عدد من المجموعات المهاجرة، فإن كلا الأمرين يعني أن الطائفة لا تشكِّل جزءًا من التكوين المجتمعي للمجتمع الغربي بشكل عام لكونه مجتمعًا معاصرًا، وللمجتمع الأميركي بشكل خاص لأنه يوصف بأنه يمثّل بوتقة انصهار للمجموعات المهاجرة.

ربما يفسّر ذلك بروز مفهوم «بناء الطائفية» (Construction of Ethnicity) أو «بناء الطائفة» في

الفكر الغربي منذ تسعينيات القرن الماضي؛ فإذا كانت الطائفة لا تشكّل جزءًا أصيلًا من تكوين المجتمع، فإن خطاب «بناء الطائفية» أو مفهومها أو اختراعها أصبح يمثّل أداة للتعامل مع التنوع العرقي والثقافي والسلالي والإثني في المجتمعات الغربية، وبالتحديد المجتمع الأميركي.

جدير بالذكر أن هناك كثير من الكتابات الغربية التي استخدمت خطابات موازية لخطاب بناء الطائفية ومتشابهه معه تشابهًا كبيرًا، مثل خطاب «إحياء الإثنية» (Ethnic Revival) أو خطاب «إحياء الرموز الإثنية» (Ethnic Symbols Revival) وكلّها تسير في اتجاه وضع الأساس على أن الإثنية، وإن كانت موجودة في المجتمع الغربي، جرى إحياؤها بصورة كبيرة في فترة متأخرة، منذ نهاية القرن الماضي: من خلال إحياء رموزها، واستخدام هذه الرموز في التعبئة المجتمعية والسياسية والثقافية، وذلك كله في ما يتعلق بإحياء الطائفية أو يتصل ببنائها، يعني التعامل مع الطائفية لا بصفتها الطبيعية (Primordial) كانتماء، لكن على أساس أن الطائفة تستخدم هذا الانتماء الجمعي وسيلة (Instrumental) لتحقيق أهداف معيّنة في إطار مجتمعي وزمني، وأحيانًا سياسي معيّن.

خلاصة القول إن الكتابات الغربية ربطت بين صنع الطائفية والمجتمعات التي تشكِّل فيها المجموعات المهاجرة وجودًا مهمًّا، وبالتحديد في طبيعتها المعاصرة التي بات فيها للرموز الإثنية لكلّ طائفة مهاجرة دور تعبوي وبنائي للمجتمع الإثني بشكل أو آخر، ومن خلال الاختيار أكثر من الإجبار لهذه الطائفة.

في ما يتعلق بالكتابات العربية، فهي ربما تكون مناقضة للكتابات الغربية؛ فهي مبدئيًا تعترف أن الطائفة جزء من التكوين المجتمعي (Primordial) للمجتمعات العربية المختلفة. ويأتي هذا الاعتراف بناءً على أسس عدة، منها على سبيل المثال قبول التصنيف الغربي لتلك المجتمعات أنها «مجتمعات بدائية»، ما يعني أن العلاقات بين أفرادها وجماعاتها تنتظم على أساس علاقة الدم والنسب والقرابة. وعلى الرغم من هذا الاعتراف بأن الطائفية جزء أصيل من التكوين المجتمعي، فإن هذه الكتابات تفرّق بين الطائفة والطائفية، على أساس أن الطائفة تعني الانتماء الأصلي، أما الطائفية فهي تشير إلى عملية البناء أو الصناعة لطائفة معينة؛ ومعنى ذلك أن الكتابات العربية تتفق مع الكتابات الغربية في أن للطائفية جانبًا بنائيًا أو عملياتيًا. ولكنها تختلف معها في ماهية المصادر أو العوامل التي تؤدي إلى هذا الجانب البنائي للطائفية (Process of Construction).

يدور التساؤل هنا حول هذه المصادر أو العوامل: هل تتمثل بالسياقات المجتمعية والزمنية، أم أن لها علاقة أكبر بالجوانب السياسية، أي الجوانب المتعلقة بالدولة وتكوينها؟ هل هذه المصادر والعوامل التي تؤدي إلى بناء الطائفة أو صنعها هي عوامل نابعة من داخل الطائفة نفسها أم من خارجها؟ بمعنى هل تتعلق بجوانب اختيارية من داخل الجماعة أو الطائفة نفسها، أم بجوانب خارجية ذات طابع إجباري؟

جدير بالذكر أن الكتابات العربية كذلك فرّقت بين مراحل تاريخية عدة للتطييف؛ فكانت المرحلة الأولى وفقًا لهذه الكتابات، هي المتمثلة بما سمّته بمرحلة الدولة السلالية، وهي تلك الدولة التي أشار إليها أحد الباحثين أنها دولة دينية، بل ربما تكون دولة محددة بمذهب، مثل الدولة العثمانية. وهذه الدولة وفقًا له

حافظت على التعددية الطائفية والمجتمعية وتعاملت معها من دون محاولة فرض التجانس المذهبي. والمرحلة الثانية هي مرحلة الدولة الحديثة، التي تميزت بتحوّل الأيديولوجيات الحديثة إلى مصدر لشرعية الدولة. ثم بعد ذلك جاءت ردة الفعل من جانب الهويات الأصلية؛ إذ تحوّلت من هويات ثقافية إلى هويات سياسية[107].

نستطيع أن نضيف ضمن مراحل التطييف في السياق العربي، ذلك السياق المرتبط بالأوضاع والتطورات الحديثة، وبالتحديد تلك المتمثلة بالاحتلال الأميركي للعراق وكذلك ثورات الربيع العربي. إذا ارتبط التطييف في ظل هذه المستجدات بأدوات حديثة مرتبطة بإعادة تشكيل الدول أو بالتطييف لفئة من فئات المجتمع، لا تشكّل طائفة بمعناها السلالي.

كذلك، فإن الكتابات العربية ألصقت بالطائفية أو بصنع الطائفية أو بالتطييف معانيَ سلبية؛ فالطائفية وفقًا للفكر العربي ترتبط بتفكك الدول والمجتمعات، على العكس من الفكر الغربي الذي يحلل صنع الطائفية وبناءَها في إطار مجتمع تعددي معاصر تكون الطائفية فيه سببًا في صراع يجري استيعابه من خلال عمليات سياسية ذات طابع تعددي. وبناء عليه، يمكننا القول في هذا الإطار إن أدوات الطائفية والتطييف ونتائجهما في الفكر الغربي، تختلف عن أدوات الطائفية والتطييف ونتائجهما في الفكر العربي؛ ففي إطار الفكر الغربي تتمثل أدوات صنع الطائفية باستخدام تقاليد ورموز معيّنة أو اختراعها. أما أدوات التطييف في الفكر العربي فهي تتمثّل أساسًا ربما بتطييف النظام السياسي أو الدولة، من خلال نظام المحاصصة الطائفية، أو ربما بإعادة تشكيل الدولة بوصفها دولة فدرالية أو كونفدرالية تقوم على أسس طائفية، وكذلك ربما تتمثّل أدوات التطييف عربيًا بالعنف السياسي وعسكرة الطوائف المختلفة الموجودة في الدولة. أما نتائج الطائفية في الفكر العربي، فهي تتمثّل بتفكك الدول، والمجتمعات أيضًا، وتمزّقها. أما نتائجها في الفكر الغربي فتتمثّل بالتعبئة (Mobilization) وبناء المجتمعات (Construction of Communites) التي تساهم مساهمة إيجابية في العملية السياسية.

بناء على ما سبق، فإن الإشكالية البحثية الرئيسة لهذه الدراسة تتمثّل بمعرفة ماذا يعني مفهوم الطائفية بنائيًا أو عملياتيًا، وهل هو مختلف عن الجانب الهوياتي أو الجانب الثقافي أو ما تمكن تسميته بالأوّلي والبدائي في تعريف الطائفية؟ إذا كان الأمر كذلك، فهل الطائفة أو الأقلية أمر ثابت غير قابل للتحوّل؟ أم هي ذات طابع حركي وتُبنى حول رموز معينة؟ هل يمثّل ذلك عاملًا سلبيًا أم عاملًا إيجابيًا بالنسبة إلى المجتمع؛ بمعنى هل صنع الطائفة يؤدي إلى هدم المجتمع؟ أم إلى بنائه؟ إذا كانت هناك مخاطر معينة من وراء التطييف، فهل التعامل مع تلك المخاطر أو معالجتها يحتاجان إلى أدوات ثقافية، أم إلى أدوات سياسية متعلقة بالتعامل مع طبيعة النظام السياسي نفسه؟ ما الأسباب التي تجعل لصنع الطائفة في الفكر الغربي جوانب إيجابية، في حين أن لصنع الطائفة في الفكر العربي جوانب سلبية؟ هل يرجع هذا الاختلاف عربيًا وغربيًا إلى اختلاف مصادر التطييف وعوامله أم إلى اختلاف أدوات التطييف ونتائجه؟

ترجع أهمية الدراسة إلى أن التطييف أصبح هو المفهوم السائد في الوقت الحالي. ومن ثمّ فإن معرفة

جذور هذا المفهوم عربيًا وغربيًا أمر مهمّ، من أجل فهم طبيعة التعامل معه وكيفيته. وبناء على ذلك، فإن الدراسة تهدف إلى:

– دراسة مفهوم «صنع» أو «بناء» أو «اختراع» الطائفية في الأدبيات الغربية والعربية، ودراسة عوامل التطييف ومصادره في الفكر العربي والغربي.

– دراسة أدوات التطييف ونتائجه في الفكر الغربي، والفرق بينها وبين أدوات التطييف ونتائجه وصنع الطائفية في الفكر العربي.

تتمثّل المقولة الأساس للدراسة بجدلية أن التطييف التاريخي، الذي تبلور بداية في الدراسات الأنثروبولوجية الغربية من خلال مفهوم «المجتمع البدائي»، لا يزال يؤثّر تأثيرًا كبيرًا في أدبيات الطائفية في الفكرين العربي والغربي. بمعنى آخر، بدأ صنع الطائفة أو اختراعها في الفكر الغربي من خلال وصف المجتمعات الأخرى بمخالفة المجتمع الغربي، وبأنها مجتمعات بدائية تقوم على أساس روابط الدم والقرابة، في حين أن المجتمعات المعاصرة هي المجتمعات التي تنتظم على أساس مفهوم الدولة القومية أو الدولة الإقليمية. ومن ثمّ، فإن الفكر الغربي الحديث يسير في الاتجاه نفسه، بصورة ضمنية على أساس أن المجتمعات الغربية لا تعدّ الطائفة جزءًا أصيلًا من تكوينها، إنما هي نتاج لصنع الطائفة أو بنائها، وذلك من داخل الطائفة نفسها، للمشاركة في العملية السياسية. أما الفكر العربي، فيعكس فكرة التطييف التي بدأت في الفكر الغربي من خلال وصف المجتمع العربي بأنه مجتمع بدائي. والدليل على ذلك أن هناك كثيرًا من الكتابات العربية ترى أن الطائفية هي أزمة مجتمع. في حين أن هناك كتابات أخرى تؤكد أنها أزمة أنظمة، أو بمعنى آخر أزمة سلطة. وتنعكس هذه الاستعارة غير المقصودة، أو حتى المقصودة، لفكرة المجتمع البدائي في وصف المجتمعات العربية بأنها مجتمعات متخلفة وغير متحضرة، وأن علاج الطائفية يحتاج إلى أدوات ثقافية وتوعوية؛ ففي وقت يصوّر الغرب بناء الطائفية أنه إيجابي، فإن العرب يصوّرون بناء الطائفية أنه سلبي. ولا يقف الأمر عند هذا الحد فحسب، لكن يتجاوزه إلى عدّها أزمة مجتمعية أو أزمة مجتمع متخلف.

من هنا، يثور التساؤل: هل التطييف عربيًا أزمة مجتمعية بالفعل أم أزمة نظام وسلطة؟ ما الأدوات التي يمكن أن تواجه بها الجوانب السلبية للتطييف؟ يُستخدم المنهجين التحليلي والمقارن للإجابة عن التساؤلات السابقة، من خلال تحليل الكتابات الغربية والعربية، وكيف قامت بتحليل الطائفية.

تنقسم الدراسة مبحثين:

– **المبحث الأول**: يدرس مفهوم بناء الطائفية والسياق الذي ظهر فيه في الفكرين العربي والغربي، كما يدرس عوامل التطييف ومصادره في الفكر العربي والغربي.

– **المبحث الثاني**: يدرس أدوات بناء الطائفية في الفكر الغربي وأدواته في الفكر العربي، ونتائج هذا البناء.

أولًا: مفهوم بناء الطائفية وعوامل التطييف في الفكرين الغربي

والعربي

1 – مفهوم بناء الطائفية وعوامل التطييف في الفكر الغربي

يمكن القول إن مفهوم بناء الطائفية ظهر في سياق معيّن، وتبلور بصورة أكثر تحديدًا منذ بداية عقد التسعينيات من القرن الماضي. تمثّل هذا السياق بأمور معينة في الواقع العملي، وانعكست تلك الأمور على المستويين الأكاديمي والسياسي.

على المستوى الواقعي، شهد المجتمع الغربي انبعاثًا للاختلافات القديمة في اللغة والدين والعرق بين الشعوب، وكذلك ظهور مجموعات إثنية جديدة. وانعكس ذلك على المستوى الأكاديمي، حيث بدأت تظهر الانتقادات لنظرية غوردون (Gordon) عن تكامل المهاجرين (Immigrant Integration) ضمن الثقافة الأنغلو – أميركية والجدلية التي قدّمها، ومفادها أن لا بدّ من أن يحدث تطور خطي لثقافة المهاجرين إلى المجتمع الأميركي من إثنيتهم الأصلية إلى التوافق مع الثقافة الأنغلو – أميركية؛ إذ إن الرفض الأكاديمي لنظرية غوردون تمثّل في البداية بحديث مجموعة من الدارسين عن أن هناك إثنيات أو ثقافات غير قابلة للانصهار في المجتمع الأميركي، مهم مايكل نوفاك (Michael Novac) ودانييل غلايزر (Daniel Glazer). كما تمثّلت ردة الفعل الأكاديمية في أن أصبحت دراسة موضوع التنوع الإثني (Ethnic Diversity) جزءًا مهمًّا من الدراسات الأكاديمية في الغرب بصورة عامة، وفي الولايات المتحدة بصورة خاصة[108].

نحا عدد من الدراسات الأكاديمية في الاتجاه نفسه، مثل دراسة أبريل شولتز (April Schultz) التي درست دور الحوادث العامة والاحتفالات في تطوير الوعي الإثني للنرويج الأميركيين، وكذلك دراسة داغ بلانك (Dag Blank) التي تكلّمت على بناء الهوية الإثنية للسويد الأميركيين[109].

بالتوازي مع تلك الدراسات الأكاديمية، ظهرت في مجموعة من المجتمعات الغربية خطابات سياسية تؤكد التوجه نحو ترويج مفهوم الإثنية وإحياء للإثنية؛ ففي كندا على سبيل المثال، ساد خطاب «التعددية الثقافية» (Multi Culturalism) بديلًا من خطاب «بوتقة الانصهار» في الولايات المتحدة، وأصبح ينظر إلى قضية التعددية الثقافية في كندا بوصفها قضية قانونية تتعلق بالتعريف الذاتي القومي، هذا إضافةً إلى أن قضية التعددية الثقافية في كندا كان لها هدف سياسي تمثَّل بعدم الرغبة في انفصال إقليم كيبيك، فبدلًا من أن يكون فيه ثقافة منفصلة، جاء الخطاب ليؤكد أن فيه ثقافات عدة وأن هناك تعددية في طرائق الانتماء، سمّاها تشارلز تايلوز (Charles Taylor) «التنوع العميق» (Deep Diversity)، ما يعني أن هناك انتماءات عدة ومعقدة تُبنى أحيانًا بصورة فردية، ما يعني في النهاية أنه لا مبرر لانفصال هذا الإقليم؛ فهو يحتوي على انتماءات عدة، تمامًا كما هي الحال بالنسبة إلى كندا الإنكليزية[110].

ما سبق يعني أن خطاب «التعددية الثقافية» كان يسير في اتجاه خطاب «اختراع الإثنية» أو «بناء الإثنية»، لأنه يتكلم على التفاعل بين ثقافات وإثنيات مختلفة، ومن ثم بناء الإثنية من خلال هذا التفاعل. غير أن

الفرق بين الاثنين هو أن الأول بدأ من الدعوة إلى التفاعل بين الإثنيات، والثاني بدأ من الدعوة إلى التشبث بالإثنيات.

إضافة إلى خطاب «التعددية الثقافية»، ساد خطاب آخر يتمثّل بخطاب «التوق» (Anxiety) إلى الثقافة الأصلية عند المهاجرين؛ إذ كان هذا الخطاب تعبيرًا عن ردة فعل دفاعية، للشعور بالضياع أو الترحيل من الشخص المهاجر، ومن ثمّ كان يسير في الاتجاه نفسه لخطاب بناء الإثنية أو اختراعها؛ ذلك أن الحفاظ على الصفات الغريبة أو التوق إلى المكان عند المهاجرين لا بدّ من أن يساهما في تطييفهم أو بناء إثنيتهم أو طائفتهم[111].

إذا كان كلٌّ من خطاب «التعددية الثقافية» و«التوق» يشير ضمنًا إلى احترام الاختلاف الإثني والثقافي من دون اعتماد مفاهيم النقاء الثقافي أو الإثني التي تؤدي إلى الصراعات الإثنية، فإن هناك خطابات أخرى اقتربت من مفهوم بناء الإثنية أو اختراعها أو التطييف، لكن من خلال تأكيد سيادة إثنية معيّنة أو علوّها وذلك مثل خطاب «العلوّ اليهودي» (Superiority of Jews)، الذي يعني تطييف العنصر اليهودي بصورة فيها إقرار بسيادة هذا العنصر وعلوّه[112].

ساهمت هذه الخطابات، إضافة إلى الدراسات الأكاديمية، في تبلور أنموذج للإثنية يركّز على الطابع الدينامي والاختياري والموقفي والمرن للتعريف الإثني وللمنظمات الإثنية، وللفعل الإثني أيضًا، أي إنه يركّز على جوانب البناء الاجتماعي للإثنية أو الطرائق التي من خلالها يجري التفاوض والتعريف وإنتاج الحدود والثقافات والهويات من خلال التفاعل داخل المجموعات الإثنية وخارجها[113].

تُذكِّر الدراسة أن هذا التبلور لمفهوم الإثنية أو الطائفية ونموذجها بوصفها نموذجًا حركيًا بنائيًا، جاء نتيجة خطاب «المجتمع البدائي» في مقابل «المجتمع المعاصر»، واستمرار تأثيره في الكتابات الغربية الحديثة؛ إذ إن النظريات الاجتماعية التقليدية التي ظهرت في الكتابات الغربية في القرن التاسع عشر، كانت تتوقع دائمًا الانهيار الحتمي للمجتمعات والثقافات التقليدية أمام قوى الحداثة والتحديث. وعندما أظهر الواقع أن هذا الأمر غير صحيح وأن هناك تطوّرًا للحركات الإثنية في الولايات المتحدة وفي العالم، بدأت الدراسات والأدبيات الغربية تبحث عن أدوات جديدة للتعامل مع بقاء الإثنية وحيويتها بوصفها مصدرًا لهوية المجموعات وتضامنها على الرغم من وجود الحداثة. كان ذلك دافعًا لتلك الكتابات للتعامل مع الإثنية، بوصفها شكلًا من أشكال الجمعية البشرية لا يمكن تراجعه حتى في المجتمعات الحديثة[114].

إضافة إلى ذلك، فإن إحدى الأدوات التي اخترعها الغرب لتأكيد صحة تمييزه بين «المجتمع البدائي» و«المجتمع الحديث»، في أن الإثنيات تنهار في المجتمع الحديث، هو مفهوم بناء الإثنية على أساس أنها لا تعدّ تكوينًا أصيلًا في المجتمع، لكن يجري بناؤها وفقًا لأوضاع وسياقات وخبرات معيّنة.

جدير بالذكر، أن مفهوم «بناء الإثنية» أو بناء الطائفية أو التطييف لم يكن هو المفهوم الوحيد للتعامل مع حيوية الإثنية وإحيائها في المجتمعات الغربية، بل ظهر هذا المفهوم في إطار سجال وجدل مع غيره من

المفاهيم والمدارس لدراسة إحياء الطائفية في تلك المجتمعات؛ ومن ذلك على سبيل المثال المدرسة التي ترى أن الإثنية هي تعبير عن الانتماءات الأولية (Primordial Attachments)، ومن روّاد هذه المدرسة كليفورد غريتز (Clifford Greetz) وإدوارد شيلز (Edward Shills) وهارولد إيساك (Harold Isaacs)، ووفقًا لها فإن الهوية الإثنية هي هوية المجموعة الأساسية التي يولد فيها الفرد، حيث إنه وفقًا للعائلة ومكان الميلاد والزمن الذي يولد فيه الفرد، يجري تعريف الشخص من خلال مجموعة من العلامات التي تُعرِّف هويته المستقبلية في ما بعد، وهذه العلامات تشمل اللغة والدين والتاريخ والقومية. وتتحدد تلك الأمور كلّها بعيدًا عن إرادة الفرد، وهي التي تحدد كيف يتفاعل مع الآخرين بناءً على ثنائية «نحن» و«هُمْ»[115].

ثمة مدرسة أخرى لدراسة الطائفية في المجتمع الغربي ترى أن الإثنية وإن كانت تعبِّر عن انتماء أصلي، لا أهمية كبيرة لها، فهي ليست بناء أو استراتيجيا، إنما تستخدم استخدامًا رمزيًا في مواقف وأوضاع معيّنة. لذلك فد أطلق هربرت غانز (Herbert Gans) على الإثنية وفقًا لذلك تعبير «الإثنية الرمزية» (Sympolic Ethnicity)، ورفض فكرةَ أن يكون هناك إحياء حقيقي للإثنية في المجتمع الأميركي، وبالتحديد بالنسبة إلى الأوروبيين الأميركيين. وعلى الرغم من اعترافه أن هناك مصلحة متجددة في التعريف الذاتي إثنيًا بالنسبة إلى المهاجرين في المجتمع الأميركي، فذلك لا يعبِّر عن إحياءٍ حقيقي لهوية المهاجر؛ فالمجموعات الإثنية في الولايات المتحدة لا تشارك مشاركة جوهرية في الحياة الإثنية، إنما تحتفظ بالهوية الإثنية بوصفها نوعًا من أنواع الشعور النفسي فقط. ومعنى ذلك أن الانتماء إلى الهوية الإثنية يجري اختياريًا من الفرد أو المجموعة، ومن ثمّ، يعتمدها بعضهم ويرفضها آخرون[116].

ربما يكون هذا الجانب الأخير هو حلقة الوصل بين المدرسة التي تقول برمزية الطائفية أو استخداماتها الرمزية، والمدرسة التي تقول بطابعها البنائي والحركي المتجدد باستمرار حول رموز معينة من داخل ثقافة المجموعة نفسها؛ إذ إنه وفقًا لهذه المدرسة الأخيرة، يمثّل الاختيار عاملًا من عوامل بناء الطائفة أو اختراعها، وهناك عوامل أخرى تتعلق بالسياق الزمني والمجتمعي، كما أن هذا البناء يعني استخدام رموز معيّنة لاختراع الطائفة أو إعادة اختراعها. من ثمّ، يمكن القول إن أهمّ العوامل أو المصادر التي تؤدي إلى التطييف أو إلى اختراع الطائفة في الأدبيات الغربية، هي تلك العوامل الداخلية أو المتعلقة بالجانب الاختياري من داخل المجموعة الإثنية نفسها، إضافة إلى العوامل الخارجية، وبالتحديد ما يتعلق منها بالسياق المجتمعي والسياق الزمني المحيط بتلك المجموعة.

بالنسبة إلى العوامل الداخلية (Internal Forces) أو المتعلقة بالديناميات الداخلية للتطييف، فإنها تتمثل بموارد المجموعة وقادتها وتماسكها وخبراتها التاريخية؛ إذ تؤدي هذه العوامل كلها دورًا أساسيًا في عملية التطييف أو بناء الطائفة بالنسبة إلى مجموعةٍ ما. أما في ما يتعلق بالعوامل الخارجية (External Forces) للتطييف، فإنها تتمثل برؤية كونزن (Conzen) وآخرين للسياق الزمني المحيط بالمجموعة الإثنية، حيث تلجأ المجموعة الإثنية إلى التفاوض الداخلي أو الهوياتي في عملية بناء إثنيتها أو طائفتها من

ناحية، ومن ناحية أخرى تلجأ إلى التفاوض مع المجتمع المحيط أو النظام الاجتماعي المحيط في عملية البناء تلك، وفقًا للحظات تاريخية معيّنة تفرض عليها أن يكون البناء أو إنتاج الطائفة في اتجاه ما[117].

هناك عدد من الأمثلة التي توضح كيفية تفاعل العوامل الداخلية والخارجية لمجموعة إثنية ما في بناء طائفتها أو تطييفها، وفقًا لسياق زمني معيّن أو لحظات تاريخية معيّنة (Historical Contexts)، فعلى سبيل المثال، واجه الأيرلنديون الأميركيون في القرن التاسع عشر عددًا من التحديات على المستويين الداخلي والخارجي، أدّت إلى عملية بناء طائفي من جانبهم، وإلى شكل من أشكال الوحدة، على الرغم من انقسامهم في دولتهم الأصلية. وتمثّل أهم هذه التحديات بالتغلّب على مشكلة تحرير بلادهم، وعلى عبء الظلم والتمييز الذي واجهوه في الولايات المتحدة. بناء عليه، كان بناء الهوية من جانب الأيرلنديين الأميركيين محاولة أن يكون تشكيل هذه الهوية في خدمة التزاماتهم تجاه دولتهم إيرلندا، وفي خدمة طموحاتهم في المجتمع الأميركي؛ إذ إنه من خلال تضامنهم الهوياتي هذا في الولايات المتحدة كان من الممكن أن تتحقق لهم قوة في السياسات الأميركية، حيث كانوا قادرين على التحدّث عن قضايا التحرر الأيرلندي، وعن استحداث ضمانات قانونية لأمن الكنيسة الكاثوليكية في الولايات المتحدة[118].

أما بالنسبة إلى الطائفة «الإيطالية الأميركية»، فتعرضت أيضًا لتشكيل هوياتي (Ongoing Negotiation of Ethnic Identity) وبناء طائفي في لحظات تاريخية مختلفة، وفقًا للعوامل الداخلية والسياق الزمني المحيط؛ ففي البداية كانت هوية الإيطاليين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة تتخذ لونًا وشكلًا دينيًا، ثم تحوّلت تلك الهوية إلى هوية لها طابع قومي (National Identity) ثم إلى هوية لها طابع مجتمعي (Social)، ثم بعد ذلك بدأ تشكُّل هوية المهاجرين الإيطاليين على أساس أنها هوية إيطالية – أميركية لها رموز معينة. ثم جرَت المفاوضة الهوياتية (Negotiation of Identity) في الهوية الإيطالية – الأميركية حيث استُخدمت استخدامات مختلفة وفقًا لسياقات مختلفة؛ ففي فترة من الفترات، تشكّلت الهوية الإيطالية – الأميركية على أساس محاولة إبراز تاريخ معيّن للإثنية الإيطالية – الأميركية ودورها في صنع التاريخ الأميركي، وفي مرحلة أخرى تشكَّلت تلك الهوية على أساس محاولات مقاومة تشويه سمعة الهوية الإيطالية، فبعد أن خضع الإيطاليون لعقود عدة للصورة الذهنية السيئة وللتشويه، فإن الإيطاليين الأميركيين حاولوا التعبئة من أجل إعادة التفاوض (Renegotiation) في شأن هوياتهم مع المؤسسات السائدة أو المسيطرة في المجتمع الأميركي، من أجل للوقوف ضد محاولات تشويه سمعة الإيطاليين من خلال الأفلام الأميركية وغيرها[119].

هناك رؤية أخرى أثارها بارث (Barth) عن العوامل الداخلية والخارجية التي تؤثر في بناء الطائفة والتطييف؛ وكان من أوائل من ذهبوا إلى أن للإثنية طابع متحول (Dynamic)، فالإثنية عنده هي منتج الغزو الاجتماعي، أو بمعنى آخر هي «عملية تسمية» (Labeling Process) تنجز بوساطة الشخص والآخرين، ما يعني وفقًا لهذا المنظور أن الإثنية هي مركّب (Composite) لوجهة نظر الشخص عن نفسه ووجهات نظر الآخرين عن الهوية الإثنية لشخص ما؛ أي إن الهوية الإثنية هي عملية ديالكتيكية

تتضمن عمليات وآراء عدة داخلية وخارجية، أي إنها تتضمن تعريف الشخص نفسه وتعريفات الآخرين له، أي إنها ماذا تعتقد عن هويتك الإثنية، أو ما تكون هويتك الإثنية في اعتقادك؟ وما يعتقد الآخرون عن هويتك الإثنية[120]؟

وفقًا لهذا المنظور، تتغير الإثنية بحسب المواقف، فالفرد يحمل حقيبة (Portfolio) من الهويات الإثنية التي تبرز بشكل كبير أو صغير في المواقف المختلفة وتجاه الجماهير المختلفة المتغيّرة، فإن مدى الاختيارات الإثنية (Ethnic Choices) المعرَّفة اجتماعيًا والمتاحة للشخص تتغيّر. وينتج هذا الجانب المركّب للهوية الإثنية (Layering of Ethnic Identities) من خلال التفاوض بين الشخص والآخرين في تحديد الهوية والإثنية[121].

هذا يعني أن المنظور ركّز على الجانب الداخلي للبناء الهوياتي، والمتعلق باختيار الشخص أو المجموعة هويتها، وعلى الجانب الخارجي لهذا البناء المتمثل بالاعتراف بهذا الاختيار للهوية من جانب المجتمع المحيط أو السياق المجتمعي المحيط.

في نهاية الأمر، نستطيع القول إنه سواء تشكَّلت الهوية من عوامل داخلية وخارجية في سياق زمني أو في سياق مجتمعي، فإن الفكر الغربي يغلب عليه ترجيح الجانب الداخلي أو الاختياري (Voluntary) في بناء الهوية الإثنية (مختلط به ضرورة الاعتراف بتلك الهوية من الخارج)، وكذلك استخدام هذا الجانب الاختياري في البناء الهوياتي في الحصول على مكاسب معنوية أو اجتماعية أو مادية، أو حتى سياسية.

2 - مفهوم بناء الطائفية وعوامل التطييف في الفكر العربي

إذا كان الغرب قد خلص إلى مدرسة «بناء الطائفة» أو مفهومها أو اختراعها لتبرير استعمار «المجتمعات البدائية»، فلماذا على الرغم من أنه مجتمع معاصر، لا تزال الطائفية تؤدي فيه دورًا مهمًّا، حيث ظل السجال قائمًا على المستوى الفكري بين من يقول إن الطائفة أو الطائفية بناء وانتماء أصلي، ومن يقول إنها شعور بالأمان النفسي؟ ويعني ذلك أن الفكر الغربي في معظمه يرى أن الطائفية أمر مستجد يجري بناؤه أو التعامل معه بوصفه رمزًا. ووفقًا لذلك، لا يزال هذا الفكر متأثرًا بفكرة التمييز بين «نحن» (أي الغرب، «المجتمع المعاصر» الذي لا ينتظم على أساس روابط الدم والقرابة) و«هم» (المجتمعات غير المجتمع الغربي التي تمثل «المجتمع البدائي» الذي تكون الروابط الإثنية والطائفية والقبائلية فيه جزءًا أساسيًا من تكوينه).

عكست الكتابات العربية أيضًا التأثّر نفسه بنظرية «المجتمع البدائي»، فهي في جزء كبير منها ترى أن مجتمعاتها محمَّلة بالإرث الطائفي، ما يعني أن الانتماء الطائفي لا يمكن تجاوزه. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد فحسب، بل لا يمكن أن يكون هذا الانتماء إلا سببًا في عدد من السلبيات أو النتائج السلبية المتعلقة بالعنف والصراع الطائفي وتفكك الدولة وانهيار المجتمع.

انتقد برهان غليون هذا الفكر العربي الذي يتمثل فكرة أو نظرية «المجتمع البدائي» ويطبّقها على المجتمعات العربية، بحيث ذهب في مقدمة كتابه **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** إلى أن الفكر العربي حتى

وقت قريب تميز بسيادة منظور معيّن يرى أن الطائفية تعني التعدد المذهبي والديني، وأن هذا التعدد يمثّل خاصية من خصائص مجتمعاتنا. والأكثر من ذلك، أن هذه التعددية مثّلت سببًا أساسيًا في نشأة التوترات والصراعات بين الطوائف؛ على أساس أن كلّ طائفة تنتج تلقائيًا، أي من دون أيّ تدخّل من عوامل مجتمعية وسياسية عصبية ضد الطوائف الأخرى[122].

يستكمل غليون انتقاده الفكر العربي الذي يرى الطائفية خاصية لمجتمعات العرب، وهي خاصية سلبية في الأساس، قائلًا إن في مثل هذا التصور الستاتيكي والسطحي لمسألة الطائفية تبدو المشكلة كأنها نتيجة عاهة بنيوية مرتبطة بتكوين المجتمعات العربية المشرقية ذاتها.

يعني ما سلف في ما يعني، أن أحدًا لا يملك حلًّا نهائيًا أو علاجًا شافيًا للطائفية، وأن علينا أن نتعايش معها لكن مع السعي إلى التخفيف من احتمال الدخول في حرب طائفية[123].

من بين منتقدي الرؤية التي تؤكد قيام المجتمع العربي على علاقات القرابة والنسب وأن الطائفية جزء أساسي من تكوينه، هشام شرابي؛ إذ يؤكد دائمًا الخصائص الأبوية البطريركية للمجتمعات العربية التي تتسم بنيتها الداخلية أنها تنتظم على أساس علاقات القرابة والدم والإثنية والانتماء إلى الطوائف الدينية[124].

في هذا الإطار، يبرّر عدد من الكتّاب العرب ما يتعلق بانتظام الحياة الاجتماعية في المجتمع العربي على أساس قبلي أن المنطقة العربية تتميز بوجود مساحات هائلة من الصحراء، ما يعني أن الحياة الاجتماعية فيها تقوم على أساس البداوة، فيؤكد أسعد وطفة أن البنى الاجتماعية في المجتمعات العربية تعاني التصلّب والجمود وعدم القدرة على الانصهار في بوتقة واحدة[125]. كما ظهر في سياق تأكيد أن الطائفية والتعصب جزء من التكوين المجتمعي العربي، توجّه في الفكر العربي يربط الطائفية بالتديّن والدين، حيث يرى موسى الحسيني أن هذا التوجّه يرتكز على ركيزة أساسية هي أن الطائفية جزء من ظاهرة التديّن التي تطورت بحيث ترتَّب عليها تمسّك المتدينين - أو الطائفيين - بتفسير أحادي من مذهب ديني ورفض باقي المذاهب، ما يعني أن الطائفية جزء من ظاهرة التديّن الذي ربما يتخذ مظاهر تعصبية وعدوانية وفقًا لوجهة النظر تلك[126].

يتمثّل هذا التوجّه بالتحديد بنظرية المجتمع البدائي التي ذكرت سابقًا، على أساس أن المجتمع العربي مجتمع يقوم على أساس التفسير التعصبي للدين، على خلاف المجتمع الغربي.

كما سبق ذكره، انتقد عددٌ من الكتّاب العرب هذا التوجه في الفكر العربي الذي يُسلّم بنظرية «المجتمع البدائي»، ومن هؤلاء مسعود ضاهر الذي ذهب إلى أن المقولات الطائفية أو المنهج الطائفي، وهو ذلك المنهج الذي يفسر الحرب الطائفية في لبنان بأنها ناتجة من عدم اندماج الطوائف، أو بمعنى آخر ناتجة من أن الطائفية هي جزء من التكوين المجتمعي الذي لا يمكن تجاوزه، هي مقولات قاصرة عن فهم الطائفية ودورها في إشعال الحرب الأهلية اللبنانية؛ ذلك أنها ترى أن الطائفية، كونها عنصرًا أساسيًا من عناصر تكوين المجتمع اللبناني، كانت سببًا في إشعال الحرب، ما يعني أن هذا المنهج يرى أن الحرب الأهلية قابلة للتجدد طالما بقيت الطوائف في لبنان في حالة تعايش من دون حالة اندماج[127]. من ثمّ، كان انتقاد عدد من

الكتّاب العرب سببًا في تبلور توجه آخر في الفكر العربي ينظر إلى التطييف من منظورٍ مختلف، يرى أن التطييف مرتبط بالدولة أكثر من ارتباطه بطبيعة المجتمع. ولعلّ من ملامح هذا التوجه عددًا من النقاط:

– أنه يفرق بين الطائفة والطائفية.

– أنه يربط بين الطائفية بوصفها عملية بناء وبين الدولة وسياساتها أو طبيعة النظام السياسي.

– أنه يفرّق بين مراحل تاريخية عدة للتطييف في المجتمعات العربية ارتبطت كلّ مرحلة منها بطبيعة معيّنة للدولة.

أما في ما يتعلق بالملمح الأول لهذا التوجه، وهو التمييز بين الطائفة والطائفية، فهو يتشابه مع الفكر الغربي في التمييز بين الطائفة بوصفها انتماءً أصيلًا، والطائفية بوصفها بناء أو اختراعًا أو تطييفًا؛ فإذا كانت الطائفة صفة انتماء لا يمكن تجاوزها، فإن الطائفية هي عملية بنائية تتشكّل وفقًا للأوضاع والسياقات المحيطة.

من هؤلاء الذين يميزون بين الطائفة والطائفية أسعد وطفة، الذي عرّف الطائفة أنها «مفهوم يطابق كينونة اجتماعية تتميز بحضورها الاجتماعي، وتؤدي أدوارًا ووظائف اجتماعية سابقة لتكوينات الدولة الحديثة»[128]. أما الطائفية، فيعرّفها أنها «نزعة تعصبية تجعل الفرد يقدّم ولاءه الكلي أو الجزئي للقيم أو التصورات الطائفية»[129].

معنى ذلك أن الطائفية ليست كينونة اجتماعية أصيلة، إنما نزعة تنتج من عملية تؤدي إلى تقديم الولاء للتصورات الطائفية، وعدّها هي الأساس، واستحضارها في المواقف السياسية والاجتماعية كلها.

بناء عليه، ففي وقتٍ يتشابه الفكر العربي مع الفكر الغربي في هذه الجزئية، وهي التفريق بين الطائفة والطائفية أو التفريق بين الطائفية وصنع الطائفية، فإن الفكر العربي هنا يرى أن الطائفية هي أمر سلبي، لأنها تعني تقديم الولاء للطائفة، ولو على حساب ولاءات أخرى أهمّ، مثل الولاء للدولة، في حين يرى الفكر الغربي أن بناء الطائفية هو أمر يتعلق بالحاجة إلى هذا البناء واستخداماته في سياقات زمنية ومجتمعية عدة بصورة مشروعة.

أما الملمح الثاني للتوجّه العربي الذي ينتقد نظرية «المجتمع البدائي» وينتقد من ثمّ وصف المجتمع العربي بصفة القبلية والطائفية كصفة أو كعاهة بنيوية له، بتعبير برهان غليون، فهو الذي يربط بين الطائفية بوصفها عملية بناء والدولة وسياساتها وطبيعة النظام السياسي. وفي هذا الشأن يؤكد غليون أن النزاعات الطائفية ليست ثمرة التعددية الدينية أو القبلية الموروثة من التاريخ العربي، إنما نتاج غياب الدولة التي تعمل على تحقيق المساواة بين جميع مواطنيها وتعاملهم كأعضاء رابطة سياسية واحدة وتعطي لهم فرصة التعبير عن هويتهم بوصفهم مواطنين. ويذكر أيضًا أن البحث في جذور النزاعات الطائفية لا يستدعي اكتشاف الأصل السياسي للطائفية في المجتمعات العربية، إنما يستدعي البحث في الترابط بين نموّ الطائفية بوصفها عصبية والإقصاء والاستبعاد على مستوى النظام السياسي والدولة[130].

هذا يعني أن هذا التوجّه، وإن كان يؤكد الجانب البنائي للطائفية، أو ما يسمّيه التطييف أو التسييس، فإنه على العكس من الفكر الغربي لا يربط هذا الجانب البنائي بعمليات اختيار من داخل الطائفة، إنما يربطه بعمليات أو بسياسات رسمية تفرضها الدولة، من خلال تمييزها طائفة معيّنة، أو أنه يربط عملية البناء للطائفة أو التطييف بتكوين الدولة، بحيث تكون هذه الدولة - بتعبير مسعود ضاهر - دولة طائفية، أي إنها دولة تسيطر عليها نخب طائفية معيّنة تعمل على استغلال موارد الدولة لتحقيق مصالحها أساسًا من دون النظر إلى مصالح المجتمع المدني المتنوع أو المتعدد[131].

يتمثّل الملمح الثالث في أن هذا التوجّه يفرّق بين مراحل تاريخية عدة للتطييف في المجتمعات العربية، ارتبط كلّ منها بطبيعة معيّنة للدولة، ما يؤكد رؤية هذا التوجّه لأن للدولة دورًا أساسيًا في صنع الطائفة أو التطييف، وهي عامل أساس من عوامل بناء الطائفة. وفي هذا الشأن، يميز فالح عبد الجبار بين الدولة السلالية، وكانت الطائفة فيها أمرًا طبيعيًا، بمعنى أنها كانت متسقة مع البناء السياسي والاجتماعي، ذلك أن الدين كان يمثّل الأيديولوجية السائدة، وهو مصدر هوية الدولة وشرعيتها، ولم تعمل هذه الدولة السلالية كالدولة العثمانية على سبيل المثال، على تحقيق التجانس بين الطوائف المختلفة، إنما كانت الطوائف تتعايش في إطار نظام اجتماعي وسياسي ترضى به، على الرغم من أنه كان يحابي طائفة معيّنة على حساب الطوائف الأخرى. إنما ظهرت المشكلة الطائفية منذ ظهور الدولة الحديثة، وهي الدولة التي حاولت إلغاء الطوائف أو تجاهل التنوع المجتمعي في إطارها، واعتماد أيديولوجيا علمانية وحداثية تتغافل عن هذا التنوع الإثني، فكانت ردة فعل هذا المجتمع هي إحياء الطائفية وبناؤها ومقاومة محاولات التحديث والتغريب[132].

على الرغم من أن هذا الفكر يشير إلى إحياء الطائفية بوصفها عملية موازية لبناء الطائفية في الفكر الغربي، فهو يؤكد أن هذا الإحياء مرتبط بسياسات الدولة القومية التي أدت إلى عودة الأهمية إلى الهويات الجزئية واستحضارها عند أصحابها.

خلاصة القول إن الفكر العربي، وإن كان في جانب منه يسلّم بوصمه بالمجتمع البدائي الذي تكون فيه الطائفة جزءًا من تكوينه بما يؤدي إلى جموده وتخلفه، فإنه من جانب آخر يرى أن الطائفية هي عملية مرتبطة بتكوين الدولة أو سياساتها أكثر من ارتباطها بالمجتمع وتكوينه، وكذلك أكثر من ارتباطها بالسياقات المجتمعية الاختيارية التي تبناها الفكر الغربي. وانعكس هذا على الأدوات التي تحدّث عنها كلٌّ من الفكرين، والتي استُخدِمت في التطييف أو بناء الطائفة.

ثانيًا: أدوات بناء الطائفية ونتائجها في الفكرين الغربي والعربي

1 - أدوات بناء الطائفية ونتائجها في الفكر الغربي

إذا كان الفكر الغربي في جانب كبير منه يحلل «بناء الطائفة» أو اختراعها أو صنعها على أنها عملية اختيارية تتحقق في الأساس من داخل تلك الطائفة، ثم تتوافق مع السياق الزمني والمجتمعي القائم، فإن الأدوات التي أثارتها التحليلات الغربية والمتعلقة بكيفية بناء الطائفية لا بدّ من أن تأتي متوافقة مع هذا

التحليل؛ إذ إن الفكر الغربي في جانبٍ كبير منه تحدّث عن أن الأداة الأساسية لبناء الطائفة إنما تتمثل في «بناء الثقافة»، وفقًا لتعبير نايجل أو «اختراع العادات» (Invention of Traditions) و«اختراع الثقافة» (Culture Invention) وفقًا لتعبير كونزن وفيكولي (Vecoli).

ذهب نايجل إلى أنه إذا كانت الهوية الإثنية تعني وضع حدود لإثنية (Ethnic Boundaries) أو لطائفة معيّنة، بمعنى تحديد من هم أعضاء هذه الإثنية ومن هم غير الأعضاء[133]، فإن الثقافة هي التي تحدد محتوى إثنية معيّنة أو مضمونها، وهي تشمل اللغة والدين والنظام العقائدي والفن الموسيقي والعادات وأنماط الحياة، تلك الأمور كلّها تشكّل إثنية أو طائفة معيّنة، ومن ثمّ فإذا كان بناء الحدود الإثنية، أو بمعنى آخر بناء طائفة معيّنة في جانب منه يتعلق بعوامل داخلية وفي جانب آخر يتعلق بعوامل خارجية مرتبطة بالسياق المحيط، ذلك السياق الذي يحدد الاختيارات الإثنية المتاحة، فإن بناء الثقافة – الذي يُعبّر من خلاله عن إثنية معيّنة – هو أمر متعلق بالديناميات الداخلية للمجموعة الإثنية، حيث إنها هي التي تحدد محتوى ثقافاتها، ومن خلال ذلك تعبر عن بناء إثنية جديدة أو إعادة بناء إثنية قائمة، من خلال الإبداع والتجديد الثقافي، أو من خلال الحفاظ على المحتوى الثقافي القائم[134].

بناء عليه، فإن بناء الثقافة هو الأداة الأساسية التي يجري من خلالها بناء الطائفة. ويوجد عدد من التقنيات التي تستخدم لبناء الثقافة. ويمكن تصنيف تلك التقنيات إلى نوعين: **الأول**: إعادة بناء الثقافة التاريخية (Reconstruction of Historical Culture) لمجموعة إثنية ما. و**الثاني**: بناء ثقافة جديدة[135] (Construction of New Culture).

أما إعادة بناء الثقافة التاريخية، فهي تشمل إحياء المؤسسات والممارسات الثقافية التاريخية واستعادتها، بحيث تُستعاد الأنماط الثقافية المهملة أو تُقدّم على أساس أنها تمثّل جزءًا من الثقافة الحالية أو القائمة للمجموعة الإثنية، ما يعني أن المجموعة الإثنية تحاول بناء طائفتها من خلال إحياء ممارسات ومؤسسات ثقافية تاريخية عندها. والمثال على ذلك أن هناك عدد من المجموعات الإثنية المهاجرة، أو حتى الأهلية التي تحاول إعادة إحياء لغتها، التي جرى تناسيها بصورة كبيرة؛ ففي إسبانيا، وبالتحديد في كلٍّ من إقليمي كاتالونيا والباسك، تراجع استخدام اللغات الأهلية تراجعًا كبيرًا نتيجة الهجرة، إضافة إلى سيطرة اللغة الإسبانية، ما دفع السكان المحليين فيهما إلى وضع برامج ومشروعات لإحياء لغاتهم الأهلية[136].

أما في ما يتعلق ببناء ثقافة جديدة، فهو يعني تغيير العناصر الثقافية القائمة (Culture Revisions) أو استحداث ممارسات وأنماط ثقافية جديدة[137] (Culture Innovation). هنا، فإن بناء ثقافة جديدة يعبِّر تمامًا عمّا سمّاه كونزن وآخرون «اختراع الثقافة» أو «اختراع العادات»، حيث إن هذا المفهوم يعني أن لا بدّ من عملية اختراع وتحديد وتفاوض وإعادة تفاوض بالنسبة إلى هؤلاء الذين يرغبون في تشكيل هويات أو تنظيمها، ما يعني أن عملية تشكيل الطائفة أو بنائها تستدعي إيجاد تقاليد جديدة (Creation of Newly Traditions) بوصفها دليلًا على وجود هوية جديدة، أو بوصفها رمزًا إثنيًا[138].

يعطي كونزن وغيره من المؤلفين، أمثلةً عدة على علمية «بناء الثقافة» أو «اختراع العادات» بوصفها أداة

أساسية لبناء الطائفة، ومن ذلك فإن الاسكتلنديين والإنكليز الذين عاشوا في مدينتي بافلو ونيويورك بين عامي 1840 و1850، كان عددهم صغيرًا، ولم يكونوا قادرين على الصراع والتنافس بصورة مؤثرة من أجل الوصول إلى الموارد والاعتراف بهم بوصفهم مجموعة، ومن ثمّ أرادوا – على الرغم من سهولة استيعابهم في الثقافة الأميركية نظرًا إلى التشارك في اللغة واللون والمذهب البروتستانتي مع الأميركيين البيض – أن يستعيدوا إحساسهم بأنفسهم بوصفهم إنكليزًا أو اسكتلنديين. وكانت الأداة الأساسية التي استخدموها في بناء طائفتهم أو إثنيتهم هي الحفاظ على مأدبة احتفالية سنوية تُقام لإحياء ذكرى يومي القديسين: القديس جورج (23 نيسان/ أبريل) والقديس أندرو (30 تشرين الثاني/ نوفمبر)[139].

يمثّل ذلك «اختراعًا للثقافة» وللعادات، من منطلق أن الاحتفال بهذين اليومين في كلٍّ من إنكلترا واسكتلندا ليس من طقوسه إقامة مأدبة احتفالية، لكن اختراع تلك العادة جاء من أجل تأكيد بناء هوية إثنية أو هوية طائفية جديدة.

ينطبق هذا الأمر أيضًا على اختراع الأوروبيين الشرقيين المهاجرين إلى الولايات المتحدة الأميركية خطابًا جديدًا؛ إذ إن إرادتهم ورغبتهم في التوحد واستحداث هوية جديدة لهم بوصفهم أوروبيين شرقيين، أدتا إلى اختراعهم مفهومَ أو خطابَ «وطن الأسلاف» (Vater land) من أجل تجاوز الانتماءات والولاءات المحلية[140].

ما سبق، يشير إلى أن أدوات بناء الطائفة في الفكر الغربي إنما تتمثل في معظمها باستحداث رموز معيّنة للتعبير عن هذه الطائفة، ويؤدي ذلك إلى القول إن نتائج «اختراع الطائفية» وتأثيرها في المجتمع الغربي لا بدّ من أن يكونا إيجابييْن، ذلك أنه مجتمع مفتوح يسمح لكلّ طائفة بالتعبير عن نفسها من خلال رموز معيّنة، لكن إذا تجاوزت الطائفة هذا التعبير الرمزي عن الذات، فربما تأتي المشكلة، كما هي الحال بالنسبة إلى إقليم الباسك في إسبانيا على سبيل المثال.

2 – أدوات بناء الطائفية ونتائجها في الفكر العربي

بما أن الأدبيات العربية في جانب كبير منها تنظر إلى الطائفية على أنها عملية، إلا أنها ليست ناتجة من اختيارات داخلية من جانب المجموعة الإثنية أو من ينتمون إليها، ولكنها بدرجة أكبر ناتجة من سياسات عامة تفرضها الدولة، أو من تكوين الدولة ذاته، فإن الأدوات التي تحدّثت عنها الأدبيات العربية بوصفها أدوات بناء للطائفية، هي أدوات متعلقة بسياسات الدولة ونمط نظامها السياسي.

في حقيقة الأمر، لم تكن الأدبيات العربية وحدها هي التي أثارت مسألة السياسات العامة للدولة بوصفها أداة من أدوات التطييف أو صنع الطائفة، فقد أشار نايجل إلى أن السياسات العامة الرسمية تكون دائمًا أدوات أو مصادر قوية للتطييف؛ فبما أن الدولة هي المؤسسة المسيطرة في المجتمع، فإن السياسات العامة التي تنظّم الإثنية أو الطائفية تكون غالبًا عاملًا أو أداةً مهمة لتحديد الحدود الإثنية، وللتأثير في أنماط التعريف الإثني. وأشار نايجل كذلك إلى أن هناك عدد من الأدوات يجري من خلالها إنتاج الثقافات

والهويات والحدود الطائفية وتعريفها، من خلال مؤسسات سياسية أو من خلال سياسات عامة؛ ومن ذلك أن السياسات العامة من الممكن أن تعترف بإثنية معيّنة أو بحقوق لها، ومن ثمّ تسمح ببناء طائفة معيّنة، ثم تتشكّل طوائف أخرى كردة فعل. والمثال على ذلك أن في معظم جمهوريات الاتحاد السوفياتي السابق، كانت التعبئة القومية تُبنى ردة فعل ضد الروس، لا نتاج أنموذج تاريخي قوي للهوية القومية[141].

ربما يتوافق عدد من الكتابات العربية في هذا الشأن مع نايجل، حيث أكدت تلك الكتابات أن من ضمن الأدوات الأساسية للتطييف الإجباري (Compulsory Ethnicization) والسياسي، هي مواد الدستور التي تحدد الطوائف التي تتشكَّل منها الدولة، ومن ثمّ تقوم بتطييف هذه المجموعات أو الطوائف بشكل أو آخر. والأكثر من ذلك أن الكتابات العربية تحدثت عن اعتماد أنظمة سياسية معيّنة على أساس أن ذلك يشكّل أداة من أدوات التطييف، ومن ذلك ما أثارته عن نظام الديمقراطية التوافقية، الذي يقوم على أساس المحاصصة الطائفية؛ إذ ذهب أنطوان مسرّة على سبيل المثال إلى أن من ضمن المكونات الأساسية للطائفية في لبنان، قاعدة الكوتا أو التخصيص، التي تقوم على أساس المادة 95 من الدستور اللبناني[142].

في السياق نفسه أيضًا، أشار مسعود ضاهر إلى أن النظام السياسي اللبناني، الذي يقوم على أساس المحاصصة الطائفية، تلك السياسة التي صُنعت في الأساس لتأمين استمرار نخب طائفية معينة، هي من أهمّ أدوات بناء الطائفية[143].

إضافة إلى ذلك، أشارت كتابات أخرى إلى دور عدد من الدول العربية من خلال سياساتها العامة، في صنع الطائفية. ومن ذلك، ما ذهب إليه محمد نور الدين أفاية، من أن سياسات الدولة السودانية على سبيل المثال كانت عاملًا وأداة من أدوات التطييف الإثني والديني واللغوي، خصوصًا في جنوب السودان ودارفور؛ إذ تعاملت الحركة الوطنية للقوميين العرب المسلمين الشماليين مع مناطق السودان غير العربية بشكل من أشكال الغلظة، من خلال محاولة فرض خطاب أحادي، ومن خلال محاولة فرض سياسة التعريب التي تبناها معظم النظم السودانية، أكانت مدنية أم عسكرية؛ إذ ترتَّب على هذه السياسة تمسّك سكان المناطق غير العربية بلغاتهم وثقافتهم[144]. كما أشار أفاية في الحالة السورية، إلى أن هيمنة حزب واحد يستند إلى مرجعية مذهبية على الدولة، واستخدام خطاب قومي وحدوي، كان سببًا في انفجار طائفي في هذه الدولة[145]. كما أن احتلال العراق كان سببًا في مزيد من التطييف على مستوى هذه الدولة، وعلى المستوى العربي كلًّا؛ ذلك أن هذا الاحتلال ترتّب عليه توجّه أكبر في أن يكون لكلّ طائفة مشروع سياسي تمثّل ببناء نظام حكم ذاتي في إطار دولة فدرالية مفككة. وهذا ما عبّر عنه سليمان تقي الدين، من أن الطائفية تعني أن يكون لكلّ طائفة مشروع سياسي، وبالتالي سلطوي، ما يعني السعي إلى أن تكون في موقع السلطة والسيطرة عليها، أو أن تشكِّل دولة أو غير ذلك[146].

خلاصة القول أن الفكر العربي، نتيجة تركيزه على أدوات التطييف على السياسات العامة وشكل دستور الدولة وشكل نظامها السياسي، فإنه بذلك لم يركّز بصورة كبيرة على بناء الثقافة الوطنية بوصفها أداة من أدوات التطييف، كما أنه ركّز على النتائج السلبية للتطييف، والمتمثلة بالعنف الطائفي والسياسي، وتكوين

الميليشيات، وعسكرة الطوائف، وتفكك المجتمعات والدول. لكن مع ذلك، فإن الأدبيات العربية التي ركّزت على الجانب السياسي للتطييف، ربما تحظى بميزة معيّنة مقارنة بالأدبيات التي ترى أن التطييف هو صفة مجتمع بدائي متخلف، متمثلة بذلك نظريات الأنثروبولوجيا الغربية.

النتائج والتوصيات

توصّلت الدراسة إلى نتائجَ خلاصتها:

– أن الطائفة هي جزء من تكوين المجتمع الغربي، كما هي جزء من تكوين المجتمع العربي، إلا أن الأدوات البحثية التي تعاملت مع الطائفية غربيًا أظهرت جوانبها الإيجابية بوصفها بناء له جوانب إيجابية، أما الأدوات البحثية التي تعاملت مع التطييف عربيًا فتارة ركّزت عليه بوصفه مظهرًا من مظاهر مجتمع متخلف، وتارة أخرى تعاملت معه بوصفه أزمة نظام أو أزمة سياسات عامة. ومن ثم، فإن هذه الكتابات ركّزت على الديمقراطية حلًّا أساسيًا للطائفية، من دون أن توضح كيفية تحقيق هذه الديمقراطية على أرض الواقع.

– أن الأدوات السياسية الواقعية التي تعاملت مع الطائفية غربيًا، مختلفة عنها عربيًا؛ فهي تقوم غربيًا على أساس التشجيع الإيجابي للاندماج في المجتمع مع السماح بالاختلاف الإثني، أما الأدوات العربية فقامت على أساس قمع الاختلاف، ومن ثم تسببت في مزيد من التطييف السلبي، الذي ينتج منه العنف والعسكرة وغيرهما من المظاهر السلبية.

– أننا نحتاج في كتاباتنا العربية إلى أن نتخلص من الصفة التي وصمَنا بها الغرب، وهي صفة المجتمع البدائي، وأن يكون لنا مزيد من الثقة بالتحديد وبالقدرة على التغيير؛ فعلى الرغم مثلًا من أزمة النظام اللبناني المتمثلة بطائفيته، فرغبة المجتمع اللبناني في عدم الانهيار مثّلت عاملًا رئيسًا من عوامل استمرار بقاء الدولة اللبنانية.

هذا ما نحتاج إلى أن نطبّقه على جميع المجتمعات العربية المتنوعة؛ فالرغبة في العيش المشترك، والثقة بالتحديد، والرغبة في إنقاذ المجتمع من الانهيار، ربما تكون صمّام الأمان لعدم انهيار الدول وللتغيير الذي يسمح باستثمار التنوع الاجتماعي إيجابيًا؛ فتنوُّعُنا ليس عيبًا، بل هو ثروة روحية هائلة بتعبير برهان غليون.

المراجع

1 – العربية

الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية. إشراف كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

تقي الدين، سليمان. «الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية». **المستقبل العربي**: السنة 35، العدد 408، شباط/ فبراير 2013.

الحسيني، موسى. «الطائفية في الوطن العربي: تعريفها وأسباب ظهورها». **المستقبل العربي**: العدد 413، تموز/ يوليو 2013.

ضاهر، مسعود. «الطائفية في الحرب اللبنانية: أزمة نظام أم أزمة مجتمع». **المستقبل العربي**: العدد 124، حزيران/ يونيو 1989.

عبد الجبار، فالح. «المشكلة الطائفية في الوطن العربي». **المستقبل العربي**: السنة 35، العدد 408، شباط/ فبراير 2013.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

مسرّة، أنطوان. «ما معنى الطائفية وكيف ندرسها اليوم». **المستقبل العربي**: السنة 35، العدد 408، شباط/ فبراير 2013.

وطفة، علي أسعد. «إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة». **المستقبل العربي**: السنة 25، العدد 282، آب/ أغسطس 2002.

2 – الأجنبية

Bhabha, Homi K. «Four Views of Ethnicity: On the Irremovable Strangerness of Being Different.» PMLA: vol. 113, no. 1, January 1998.

Boyarin, Daniel. «Four Views of Ethnicity: Jewish Cricket». PMLA: vol. 113, no. 1, January 1998.

Conzen, Kathleen Neils, et al. «The Invention of Ethnicity: A Perspective From the U.S.A.» Journal of American Ethnic History: vol. 12, no. 1, Fall 1992.

Desai, Gaurav. «The Invention of Invention.» Cultural Critique: no. 24, Spring 1993.

Hutcheon, Linda. «Four Views of Ethnicity: Crypto – Ethnitity.» PMLA:

vol. 113, no. 1, January 1998.

Gerber, David A., Ewa Morwska & George F. Pozzeta. «Comment: The Invention of Ethnicity (With Resronse).» Journal of American Ethnic History: vol. 12, no. 1, Fall 1992.

Nagel, Joane. «Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture.» Social Problems: vol. 41, no. 1, February 1994.

Thaler, Peter. «Concepts of Ethnicity in Early Twentieth - Century.» Norwegian American Scandinavian Studies: vol. 69, no. 1, Winter 1997.

(103)

Gaurav Desai, «The Invention of Invention,» Cultural Critique, no. 24 (Spring 1BB3), p. 123.

(104) في شأن كلام كوبر عن التفرقة بين المجتمع البدائي والمجتمع المتحضر في الكتابات الأنثروبولوجية الغربية، انظر: المرجع نفسه، ص 123.

(105) المرجع نفسه، ص 133 - 134.

(106) المرجع نفسه، ص 136.

(107) فالح عبد الجبار، «المشكلة الطائفية في الوطن العربي»، **المستقبل العربي**، السنة 35، العدد 408 (شباط/ فبراير 2013)، ص 14 و21 - 22.

(108)

Peter Thaler, «Concepts of Ethnicity in Early Twentieth - Century,» Norwegian American Scandinavian Studies, vol. 6B, no. 1 (Winter 1BB7), pp. A5 - A6.

(109)

Ibid, pp. A6 - A7.

(110)

Linda Hutcheon, «Four Views of Ethnicity: Crypto – Ethnitity,» PMLA, vol. 113, no. 1 (January 1BBA), pp. 2B - 30.

(111)

Homi K. Bhabha, «Four Views of Ethnicity: On the Irremovable Strangerness of Being Different,» PMLA, vol. 113, no. 1 (January 1BBA), pp. 35 - 36.

(112) في شأن هذا الخطاب اليهودي، انظر:

Daniel Boyarin, «Four Views of Ethnicity: Jewish Cricket», PMLA, vol. 113, no. 1 (January 1BBA), pp. 40 - 44.

(113)

Joane Nagel, «Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture,» Social Problems, vol. 41, no. 1 (February 1994), p. 152.

(114)

Kathleen Neils Conzen, et al., «The Invention of EthnicityC A Perspective From the U.S.A,» Journal of American Ethnic History, vol. 12, no. 1 (Fall 1BB2), p. 4.

(115)

Thaler, p. 87.

(116)

Ibid, p. 88.

(117) انظر هنا إلى كلّ من:

Conzen, et al., pp. 3 – 6; David A. Gerber, Ewa Morwska & George. F. Pozzeta, «Comment: The Invention of Ethnicity (With Resronse),» Journal of American Ethnic History, vol. 12, no. 1 (Fall 1BB2), p. 61.

(118)

Conzen, et al., p. 20.

(119)

Ibid, pp. 26 – 31.

(120)

Nagel, p. 154.

(121)

Ibid, pp. 154 – 155.

(122) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 7.

(123) المرجع نفسه، ص 7 – 8.

(124) علي أسعد وطفة، «إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة»، **المستقبل العربي**، السنة 25، العدد 282 (آب/ أغسطس 2002)، ص 103.

(125) المرجع نفسه، ص 103.

(126) موسى الحسيني، «الطائفية في الوطن العربي: تعريفها وأسباب ظهورها»، **المستقبل العربي**، العدد 413 (تموز/ يوليو 2013)، ص 196 – 197.

(127) مسعود ضاهر، «الطائفية في الحرب اللبنانية: أزمة نظام أم أزمة مجتمع»، **المستقبل العربي**، العدد 124 (حزيران/ يونيو 1989)، ص 9.

(128) وطفة، ص 102.

(129) المرجع نفسه، ص 102.

(130) غليون، ص 9 و11.

(131) ضاهر، ص 10 – 18.

(132) عبد الجبار، ص 17 – 18 و21 – 23.

(133)

Nagel, p. 154.

(134)

Ibid, p. 161.

(135)

Ibid, p. 162.

(136)

Ibid, p. 163.

(137)

Ibid, p. 163.

(138)

Conzen, et al., p. 17.

(139)

Ibid, pp. 18 – 19.

(140)

Ibid, p. 23.

(141)

Nagel, pp. 156 – 158.

(142) أنطوان مسرّة، «ما معنى الطائفية وكيف ندرسها اليوم»، **المستقبل العربي**، السنة 35، العدد 408 (شباط/ فبراير 2013)، ص 37.

(143) ضاهر، ص 6 – 7.

(144) محمد نور الدين أفاية، «الهوية الثقافيّة في زمن التغيير والتعولم»، في: **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية**، إشراف كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 115.

(145) المرجع نفسه، ص 115 – 116.

(146) بشأن معنى المشروع السياسي للطائفة، انظر: سليمان تقي الدين، «الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية»، **المستقبل العربي**، السنة 35، العدد 408 (شباط/ فبراير 2013)، ص 46 – 47.

الفصل الخامس
الدولة النيوباتريمونيالية في المشرق العربي في المنطق العصبوي وإعادة إنتاج الطائفية ...... أشرف عثمان محمد الحسن

مثّلت الدولة – الأمة في القرون الأربعة الأخيرة محور الاندماج الاجتماعي، أو ما يعرف بـ «بناء الأمة». وإذا كانت الأمة بمعناها الإثنوغرافي ترتدّ إلى ما قبل هذه الدولة، فإن تشكّل الدولة أدى دورًا استراتيجيًا في تخلّق الأمة وتحقيق اندماجها أو تكاملها حول هوية مركزية كلّية متجانسة تمثّل محور الولاء. ويدل مفهوم الدولة – الأمة من هذه الزاوية على العلاقة العضوية بين الدولة والأمة، فالعلاقة بينهما ليست بين منفصلين، بل هي علاقةُ متضايفين يعزّز كلّ منهما الآخر ويتكرر فيه.

شكّلت الظاهرة الأكثر بروزًا في المشرق العربي في التاريخ القريب، وهي طموح الحركات الوطنية والقومية وحماستها واندفاعها إلى تأسيس دول حديثة أو إعادة إنشائها، حجرَ أساس البناء الوطني ومسار تكوين الأمة. وظهر ذلك المشروع السياسي البديل والمناهض للمؤسسة الاستعمارية، بمنزلة دولة مضادة تجسِّد عملية نهوض الأمة وإعادة تثبيتها بطريقة جديدة متمثّلة بإحياء الهوية الجماعية والثقافية وتعبئتها وإعادة تنشيط عناصرها وبقاياها وتوحيدها، وهو مشروع يرتبط، في جلّ لحظاته، ببناء الكيان السياسي للأمة، ومأسسته وفق منظومات وقيم واستراتيجيات مناهضة للممارسات والأيديولوجية الكولونيالية.

ظهرت الدولة بوصفها استمرارية تاريخية تتخطى الحدث الاستعماري وتبني مشروعها على أنقاض الولاءات الاجتماعية التقليدية والموروثة والهياكل والمؤسسات الاستعمارية، وعرَضت نفسها منذ البداية بوصفها الصعيد الأعلى الذي سيأخذ على عاتقه مهمة تحويل المجتمع وتبديل قيمه وغاياته، رابطة حصولها على الشرعية بمقدار إثباتها مقدرتها على تحقيق اندراج المجتمع في التاريخ الحديث. ثم برزت الدولة باطِّراد بوصفها سمة سائدة، ونمت مكانتها وإيراداتها، وحتى قدرتها القمعية، بطريقة مثيرة، كما أنها حظيت – في بداياتها في الأقل – بدرجة من الشرعية، وشرع بعضها (مصر والعراق وسورية) في مشروع قومي إصلاحي يقوده أساسًا ضباط عسكريون وشريحة من الطبقة الوسطى، في حين اتخذ بعضها الآخر سمات لها طابع تقليدي وأبوي صريح (خصوصًا الأردن)، مع بقاء لبنان حالة خاصة.

بعد الحرب الأميركية على العراق في عام 2003 نشأ وضع جديد – تكرر في عام 2011 في حالة سورية – بدا فيه أن مسألة السُّلطة ليست وحدها هي التي تُطرح من جديد، بل مسألة شرعية الكيانات السياسية

برمتها، والأسس التي قامت عليها. وبدا في حالة العراق أن السُّلطة هي موحِّد الدولة وأساسها وركيزتها، ليُطرح بحدة سؤال مستقبل الدولة، وإن كانت في المشرق العربي كائنًا راسخًا قادرًا على الاستمرار. وأعاد الوضع العراقي الأهمية إلى أطروحة كان تقدم بها محمد جابر الأنصاري، مفادها أن «في عملية النمو التاريخي للسلطة والدولة في المجتمعات العربية المعاصرة، ليس من السهل الفصل الواضح بين ما للسلطة وما للدولة، فالسلطة هي التي تبني الدولة ومؤسساتها وأجهزتها (...) والسُّلطة هي حاضنة الدولة لا العكس، أو كما يجب أن يكون»[147].

تأسيسًا على هذه الرؤية، أراد تحليل محمد جابر الأنصاري استنتاج أن كيان الدولة العربية ما زال لا يحتمل التعددية الديمقراطية، فـالتعدديات العصائبية المترسبة لم تنصهر في بوتقة الدولة الحديثة والمجتمع الحديث. وهذا النوع القديم من التعددية سرعان ما يغطي التعددية الديمقراطية ويحلّ محلها على نحو يتجاوزها إلى ما يشبه الفوضى أو الحرب الأهلية (...) وقبل قرون، شخَّص ابن خلدون هذه الظاهرة بالقول إن «الأوطان الكثيرة العصائب قلَّ أن تستحكم فيها دولة»، فكيف تمكننا ممارسة الحرية والديمقراطية من دون كيان وسياج دولة يوفران لها البوتقة اللازمة والحامية، علمًا أن الدول الديمقراطية العريقة نمت أولًا، ثمّ استقرت من حيث هي دول، ثمّ تحولت بالتدريج إلى دول ديمقراطية[148]؟

لا يمكن وفق وجهة النظر السابقة، الحديث عن تعددية ديمقراطية بمعزل عن بناء الأمة ووحدتها الوطنية، لأن حكم أي دولة من هذه الدول بأكثرية ميكانيكية من دون الانتباه إلى عملية بناء الأمة، ووجود علاقة «مواطن – أمة – دولة» أو «مواطن – مجتمع – دولة»، سيكون أقصر السبل للشقاق والصراع، وربما الحرب الأهلية. ثمّ لا بدّ – وفقًا لهذه القراءة – للتطابق بين الأكثرية الطائفية أو الإثنية من جهة، والأكثرية السياسية من جهة أخرى، من أن يفرز حركات انفصالية أو حروبًا أهلية لإعادة ترتيب المحاصصة.

ذاعت الفكرة القائلة إن نشر الديمقراطية ربما لا يفضي إلى إنهاء السُّلطة الاستبدادية فحسب، بل إلى انهيار الدولة بكاملها أيضًا؛ فليس بعيدًا عن طرح الأنصاري، ما ذهب إليه غسان سلامة من أن «العصبيات الخاضعة ترى في أي إشارة انفتاح في النظم الاستبدادية علامة على ضعف العصبية المهيمنة، ويصعب عليها أن تتفادى الانزلاق نحو اتجاهات الطرد والانفلات من المركز، وبذلك تنتقل من مجرد رفض النظام الدكتاتوري إلى رفض الدولة»[149].

يستطيع متتبع المساهمات التي قدمها دارسو قضية الولاءات بأشكالها المختلفة، أن يخلص إلى معالم لإشكالية تثيرها، بل تفرضها على الباحثين قضية التعددية الإثنية أو الطائفية، وهي إشكالية نمط العلاقة التناقضية بين مكونات البناء الاجتماعي والصراعات بين ذواتٍ متناقضة يفترض بها تشكيل ذات واحدة منسجمة نسبيًا[150]. ثمّة تواتر في التحليلات في شأن الأزمة التي تحيق بالدولة والمجتمعات العربية المحتوية مكونات «إثنية» و«طائفية» و«قبَلية»، ففي وقت نظر بعضهم إلى هذه الانتماءات بوصفها عاملًا أساسيًا في تكوين الهوية السياسية للمجتمعات العربية ويُعزى إليها مفاعيل استثنائية في تطور النظم السياسية والقيم الاجتماعية، رأى بعضهم الآخر فيها ثمرة لتلاعب القوى الأجنبية وتجسيدًا لإرادتها السرية والعلنية في

تقسيم الدول دويلات غير قابلة للحياة، وهو الأمر الذي دفع الحركات الوطنية التي نشأت في بداية القرن العشرين إلى اتخاذ الكفاح ضد التعددية السلالية والطائفية والعشائرية شعارًا رئيسًا من شعاراتها، والنظر بعداء شديد إلى أيّ شكل من أشكال التعبيرات الإثنية.

في التصاعد الحالي - ما بعد 2011 - لأزمة الدولة في المشرق العربي، يركز المحللون كثيرًا على الانقسامات الأفقية وتفسير الأزمة التي تواجهها الدول والمجتمعات العربية في مساعيها لإقامة نظم ديمقراطية، أو حتى لتجنب مخاطر الحرب الأهلية، ولا يزال محور خطابات الكفاح ضد التعبيرات الإثنية يرى في استمرار وجودها معوّقًا رئيسًا أمام تطور الولاءات الوطنية[151]. وأظهرت تجارب عدة، من التجربة اللبنانية إلى التجربتين العراقية والسورية، إضافة إلى قابلية تجارب عربية أخرى لا تقلّ خطورة من حيث احتمالات التشظي والانفلات، أن هذه التعدديات والعصائب قادرة على التحول تنازعًا أهليًا حقيقيًا يهدد بتصدع البناء السوسيوسياسي أو انهياره. ويقدم الوضع القائم في سورية والعراق والنزاعات العنيفة التي تشهدها هذه المجتمعات - ضمن مقاربة شبيهة بالسابقة - نماذج حية للدور الذي يمكن أن تؤديه الطائفية في قطع الطريق على اكتمال تأسيس الدولة القومية وإفشال التحولات الديمقراطية، بل ثمّة من بدأ يتحدث عن مخاوف انجرار المنطقة إلى نزاعات طائفية لن تكون نتيجتها سوى تشظي الكيانات القائمة، وبالتدريج يكاد الرأي العام في المنطقة يستسلم لفكرة قبول الطائفية والنزاعات الطائفية كما لو كانت عاهة ولادية مرتبطة ببنية المجتمعات ذاتها.

تسعى الدراسة عبر تركيزها على أزمة أنموذج الدولة، لإنجاز انزياح عن هذه الفكرة بالذات. وما تجادل الدراسة في شأنه لا يختص بالإقرار بأهمية المعطى الثقافي في تأويل مسألة الطوائف، بل طريقة نظر الأنموذج الثقافوي إلى الثقافة بوصفها العامل الحاسم والمركزي الذي ربما يسبّب وحده مستقلًا تناقضات الواقع الاجتماعي والسياسي. وبتتبع الأنموذج الثقافوي، سندور في حلقة مفرغة تمامًا، فهو يفسر عسر الاندماج في تواصل البنى الطائفية والهوياتية، كما يفسر استمرار هذه البنى نفسها على عسر الاندماج، وهي الدائرة التي لا يمكن الخروج من أسرها إلا من خلال الخروج بالسؤال الطائفي من الفضاء الأنثروبولوجي وإعادة تأسيسه ضمن فضاء سياسي، أو بعبارة أدق فضاء سوسيوسياسي. إعادة التأسيس تلك تعِد - في حال إنجازها - بموضعة السؤال ضمن شبكة كلّية من العلاقات، ومن ثمّ لا يعود يعني شيئًا في ذاته ما لم يوضع في نظام/ نسق كلّي، ويُقرأ ضمن علاقته بأسئلة أخرى، كأسئلة: الديمقراطية، استعصاء الانتقال الديمقراطي، سياسات الهوية، التنمية، إدارة الموارد والشرعية... التي تلتقي كلها في التحليل النهائي بالسؤال عن أنموذج الدولة في المشرق العربي.

تقترح الدراسة إذًا، الاشتغال بسؤال عن الطائفية في علاقتها بأزمة أنموذج الدولة، وضمن هذا التعالق المقترح، لن يكون التعدد الإثني ولا الانقسام الطبيعي للمجتمع إلى طوائف مسؤولًا عن تعثّر مشروعات الاندماج الوطني، وكلاهما لا يشكلان أي لعنة أبدية أو تاريخية، فجميع المجتمعات مكونة من جماعات متعددة، ويمكن خفضها جميعًا إلى مجموعة لانهائية من الأقليات الثقافية والدينية والطائفية وغيرها.

والتعددية بوجوهها وأشكالها كلها ليست خطأً تاريخيًا ولا بنية نشاز، لكنها الأمر الطبيعي والشائع في أي مجتمع متمدن لا يمكن أن يخفض منطق انتظامه إلى مستوى منطق الطائفة أو السلالة الواحدة[152].

لا يمكن تفسير استمرار المسألة الطائفية – ضمن المقاربة التي تصدر عنها الدراسة – بالخصائص الذاتية للطوائف أو الذات الفسيفسائية العربية، لكنه يعود أساسًا إلى أنماط التحديث السائدة وأنموذج الدولة الذي أُسِّس بموجبها، الأمر الذي لا يفسر استمرار البنى الطائفية فحسب، بل إن برهان غليون يتوقّع تحوّل التحديث والعقلانية الغربية المنقولة إلى المجتمع العربي إلى أيديولوجيا لاعقلانية، أي إلى استلاب عقلي[153].

من ثمّ تشاطر الدراسة ما ذهب إليه برهان غليون في طرحه الذي ينافح عنه في دراسته **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة**، وهو يقول إن الطائفية تنتمي إلى ميدان السياسة لا إلى مجال العقيدة والدين، وإنها تشكّل سوقًا موازية [أي سوقًا سوداء] للسياسة أكثر مما تعكس إرادةَ تعميم قيم أو مبادئ أو مذاهب دينية لجماعة خاصة[154].

تدفع معاينة هذا الطرح إلى تثبيت بعض الملاحظات والتوقف عند مستويات محددة منها. الملاحظة الأولى هي أن الطائفية لا علاقة لها بتعدد الطوائف أو الديانات، فمن الممكن أن يكون المجتمع متعدد الطوائف الدينية من دون أن يؤدي ذلك إلى نشوء دولة طائفية أو سيطرة الطائفية في الدولة؛ بمعنى استخدام الولاء الطائفي للالتفاف على قانون المساواة وتكافؤ الفرص الذي يشكل قاعدة الرابطة الوطنية، ومن ثمّ تقديم هذا الولاء على الولاء للدولة.

الملاحظة الثانية هي أن الطائفية لا توجد في المجتمعات التقليدية ماقبل الحديثة المفتقرة إلى فكرة السياسة الوطنية والدولة الحديثة، ولا تقوم إلا من خلال عصبية دينية رئيسة تشكّل قاعدة السُّلطة المركزية وضمان وحدتها واستمرارها. وفي المقابل، لا يصبح استخدام الولاءات الجزئية داخل الدولة خروجًا على القاعدة والقانون إلا مع نشوء الدولة الحديثة التي تقوم على مبدأ العقد الاجتماعي بين أفراد أحرار ومستقلين تجمعهم مبادئ مشتركة، ولا يحقق وحدتهم السياسية/ الوطنية إلا التزامهم إياها جميعًا، ووضعها فوق انتماءاتهم الخاصة في مستوى العلاقة الكلية، أي في علاقتهم بأفراد الجماعات الأخرى.

الملاحظة الثالثة هي أن التعددية لا تتحول مشكلة تهدد الحياة الوطنية إلا عندما يتغلب الانتماء الطائفي على الانتماء إلى الجماعة الوطنية أو يمحوه أو ينازعه؛ أي عندما تصبح الطائفة هي الإطار الوحيد للتضامن بين الأفراد، الأمر الذي لا يحصل إلا عندما ينهار إطار التضامن الوطني الذي يجمع الأفراد على صعيد أعلى وأشمل، متمثّلًا بصعيد الدولة، ويتحوّل الإطار الوطني العمومي إلى حامل عصبية خاصة من الطبيعة نفسها تُلغي معها المساواة أمام الدولة.

تحاول الدراسة ضمن هذا الإطار، التفكير وإعادة التفكير في سؤال يقظة الوعي بالذوات الطائفية، على أساس فرضية تركز على غياب/ تغييب الدولة الوطنية الحديثة في المشرق العربي لمصلحة نمط آخر من الدولة هو الدولة النيوباتريمونيالية، حيث يُعاد بشكل متواصل إنتاج البنى التقليدية وتحويلها إلى شبكات

باتريمونيالية. وعوضًا عن تنظيم علاقة دولة – مواطن على أساس مبدأ المواطَنة، جرى أو يجري تنظيمها على أساس زبوني من خلال أساليب وقنوات غير رسمية. وإذا كان ما يشبه الإجماع قد تحقق بين الباحثين على أن الدولة المعاصرة في المشرق العربي هي دولة سلطوية – مع استثناء ملتبس للبنان – فإن هذا التوصيف المعتمِد إجمالًا على مفهوم الدولة التسلطية يغفل حضور الجوانب الشخصية وغير الرسمية في إنتاج/ إعادة إنتاج الحالة السلطوية أو يقلل أهميتها[155].

في المقابل، فإن المفهوم الذي يبدو في نظر الدراسة قادرًا على ردم هذه الفجوة والإمساك ببعدين معًا: تسلطية الدولة وعدم رسمية المجال السياسي فيها، هو النيوباتريمونيالية، إذ يُنظر إلى التسلطية بوصفها إحدى خصائص الدولة النيوباتريمونيالية أو ملامحها، كما يجري فهم توسعة الجهاز البيروقراطي بوصفه تمديدًا للشبكات الباتريمونيالية، وهي الشبكات التي يُمكن تفحص علاقتها بخطوط التقسيم الإثنية من تحسين حظوظنا في فهم حالة الانبعاث الطائفي التي تختبرها مجتمعات المشرق العربي.

إن الدراسة في تركيزها على الدور الذي يمكن أن يؤديه مفهوم النيوباتريمونيالية في إنتاج المعرفة بالدولة في المشرق العربي، وفي حالة التآكّل الذي تتعرض له شرعية هذه الدولة وانبعاث الوعي الطائفي، لا ترى علاقة المفهوم بغيره من المفاهيم من خلال صيغة اقتصارية (إما المفهوم وإما غيره)، بمعنى أنها لن تتجه إلى وضع المفهوم في مقابل مفاهيم أخرى، من قبيل: الدولة التسلطية، الدولة مابعد الكولونيالية، أو الدولة الريعية... حتى لا تكون مضطرة إلى الاختيار بين هذه المفاهيم.

يستند المنظور الذي تقترحه الدراسة – وتحاول وضعه موضع التطبيق – إلى استخدام مجموعة من الأدوات المفهومية لتوليد أنموذج نظري/ باراديغم[156] أو مصفوفة مفاهيمية يكون مفهوم النيوباتريمونيالية بمنزلة خيطها الناظم، على أساس أن المفهوم في تعالقه مع مفاهيم أخرى قد يوجِد فرصة لاستيعاب مجموعة من الممارسات التي شكّلت سمات السياسة وملامح الدولة مابعد الكولونيالية في المشرق العربي، ضمن منظور تحليلي عام، على النحو الذي يسمح في النهاية باستدعاء سؤال الطائفية ضمن إشكال أكبر وأوسع هو إشكال الدولة النيوباتريمونيالية في المشرق العربي.

أولًا: في الاستقصاء النظري

إذا كان علم السياسة قد تخلى عن اهتمامه بالدولة وتراجع اهتمام المشتغلين في علم السياسة بموضوع الدولة في مرحلة مابعد الحرب العالمية الثانية تحت ضغط طغيان مفاهيم المدرسة السلوكية واتجاهاتها، فإن الدولة تعود لتشغل حيزًا كبيرًا في اهتمامات باحثي العلوم السياسية بالتزامن مع تراجع مكانة التحليل السلوكي في علم السياسة، في إثر المراجعات النقدية الجادة التي وُجّهت له منذ النصف الثاني من سبعينيات القرن العشرين، حيث شهدت العقود الأربعة الأخيرة حوارًا متصلًا يركز على دراسة الدولة ليظهر عددًا من الدراسات النظرية والتطبيقية التي تعيد فحص قضايا أساسية، مثل السُّلطة، والمجتمع السياسي، والشرعية وغيرها[157].

ضمن إعادة إحياء قضية الدولة قضية مركزية في علم السياسة، تأتي إعادة الأهمية للمصطلح «باتريمونيالية» الذي كان اقترحه ماكس فيبر (Max Weber)، ومنذ ذلك التاريخ – نهاية ستينيات القرن العشرين – حظي المصطلح بانتشار واسع، حيث برهن على أنه أداة تحليلية مهمة وواعدة في الأدبيات النظرية الخاصة بأفريقيا، وعلى الرغم من ذلك لم يحظَ المفهوم إلا باعتناء ضئيل من المشتغلين بأنموذج الدولة في الشرق الأوسط العربي، وكان أبرز الإنجازات النادرة في هذا المجال محاولة محمد عبد الباقي الهرماسي توظيف المفهوم في دراسته **المجتمع والدولة في المغرب العربي**[158]، ومحاولة الأكاديمي التونسي حافظ عبد الرحيم في أطروحته **الزبونية السياسية في المجتمع العربي – قراءة في تجربة البناء الوطني في تونس**[159]، وفي الحالتين كان الهدف هو الدولة في خبرة المغرب العربي.

أما الدراسات التي اعتنت بالمشرق العربي، فبقيت فيها فجوة ملحوظة؛ إما بسبب ما عُدّ إشكالات يعانيها المفهوم نفسه، بالنظر إلى أن الباحثين فضّلوا استخدام مفاهيم وأدوات تحليلية تنتمي إلى متون نظرية أخرى غير المتن الفيبري، من قبيل «المتن الماركسي» مثلًا، في حين وجد آخرون في مفهوم «العصبية» – تشكّل تحليلات ابن خلدون الجذر الأصلي لهذا المفهوم الذي يلقى قبولًا متزايدًا من عدد من الباحثين – مدخلًا حاولوا البرهنة من خلاله على استمرار النظام العصبوي، وقادهم إلى استنتاج أن الدولة المشرقية لا تزال دولة سلطانية، الأمر الذي عُدّ تفسيرًا كافيًا لحضور المؤسسات غير الرسمية وعلاقة السُّلطة بالعصبية[160]، وإما بسبب مقاربة على النقيض من ذلك، عُدّ بموجبها أن المنطقة غادرت ماضيها السلطاني، وهي مغادرة تصنف بموجبها أطروحة ماكس فيبر في الباتريمونيالية نمطًا تقليديًا، أطروحة متجاوزة، ليوجَّه التركيز عوضًا عن السمات التقليدية، نحو ذاك التضخم الكبير في أجهزة الدولة البيروقراطية الحديثة والأدوار التي تؤديها هذه الأجهزة في الضبط والأدلجة[161].

إن جلّ مقاربات مفهوم الباتريمونيالية – بدرجة أو بأخرى – إما تنويع لما كتبه ماكس فيبر، وإما محاولة لتطوير ذلك التراث، فكتابات فيبر – كما سبقت الإشارة – تبقى هي المرجع الرئيس في الأدبيات عن المفهوم، وعلى خلفية نظريته في الشرعية[162] سيقدم مفهوم الباتريمونيالية بوصفه نمطًا فرعيًا للسلطة التقليدية، على نحو يؤشّر إلى شكل تغدو معه عملية شرعنة السُّلطة وممارستها مستندة إلى معايير لاعقلانية وغير رسمية، وتكون السُّلطة فيه عائلية مرتبطة بمظاهر التقليد، وتمارَس بموجب حق شخصي مطلق، ويُختار المسؤولون من الأقرباء الأوفياء للحاكم الذي يوزع المنافع على الأتباع في مقابل استمرار ولائهم[163].

الباتريمونيالية بصيغتها التقليدية هي في الأساس علاقة تقوم على قواعد غير رسمية تكون الزبونية هي شكلها الأساس، ويَستخدم فيها الفرد ذو الوضع السوسيواقتصادي الأعلى (الراعي) (Patron) نفوذه وموارده الخاصة لإيجاد الحماية أو المنافع، أو كليهما، لشخص أدنى منزلة (العميل) (Client) يعرض من جانبه الدعم بمعناه العام، ومنها الخدمات الشخصية[164].

في هذه الشبكة الزبونية تكون العلاقات شخصية وغير متكافئة، وبسبب علاقات القوة غير المتكافئة لا

يملك العميل خيارًا غير الإبقاء على ولائه للراعي. وفي بعض الحالات، يمكن وجود وسيط بين الراعي والعميل، خصوصًا في الحالات التي يكون للراعي عدد كبير من العملاء. وفي مثل هذه الحالة، تكون العلاقة الشخصية بين الراعي والوسيط من ناحية، وبين الوسيط والعميل من ناحية أخرى. ويبقى الفارق الأساسي بين الراعي والوسيط، هو من جهة أن الوسيط لا يملك موارد خاصة، إنما يكتفي بتوزيع موارد حصل عليها من الراعي[165]، بهذا المعنى الوسيط عميل، إلا أن تحكّمه في توزيع موارد الراعي يجعله راعيًا عملاء آخرين.

في المناقشات اللاحقة - التي أجريت في أروقة المشتغلين بالدراسات الأفريقية - اقتُرحت تطويرات للصيغة الفيبرية، واكتسب المصطلح في نسخته الجديدة مسمًى جديدًا هو «النيوباتريمونيالية» عند بعضهم[166]، في حين فضّل آخرون تجنب استخدام هذا المصطلح لمصلحة مصطلح بديل هو «الزبونية السياسية»[167].

إذا فُهمت الباتريمونيالية على أنها نمط تقليدي، فسنكون أمام نمط هجين توجد فيه الأجهزة البيروقراطية إلى جوار البُنى والعلاقات التقليدية. فعلى الرغم من عدم وجود معنى واحد معتمَد على نحو مستقر عند الباحثين - كأن للمعنى جوانب عدّة - فإنه يجري التشديد على هذا الجانب منه أو ذاك في الأدبيات المهتمّة في هذا الشأن، إلى درجة أن من الباحثين من يرى أن المفهوم تعرض لحالة من الإنهاك النظري. ويمكن القول على نحو عام - من دون التركيز على الفروق التفصيلية بين منتجيه ومستخدميه - إن الاقتراح في صيغته الـ «مابعد فيبرية»، يوجِّه تركيزه نحو انصهار مؤسسات الدولة الرسمية مع السياسات الشخصية للحكام، حيث يُلغى الفصل بين المجالين العام والخاص، وهو الفصل الذي يقع في القلب من فكرة الدولة بمفهومها الحديث، أو يتحول إلى فصل شكلي. وتكرر هذا الطرح في مقاربات عدة، فالنيوباتريمونيالية وفقًا لبراتون (Bratton) وفان دي فاله (Van de Walle)، هي نظام تتعايش فيه المؤسسات القانونية والعقلانية مع المنطق الباتريمونيالي؛ إذ يخترق هذا المنطق المؤسسات العقلانية ويقوضها[168]. أما إردمان (Erdmann) وإنجل (Engel)، فهما يحددان المفهوم بوصفه مزجًا بين نوعين من أشكال الهيمنة السياسية: هيمنة البيروقراطية بقوانينها وعقلانيتها، وهيمنة الباتريمونيالية بأطرها وعلاقاتها الزبونية[169].

في النمط النيوباتريمونيالي تبقى الهياكل والقواعد الرسمية قائمة رسميًا، وفي المستوى النظري يبقى الفصل بين المجالين الخاص والعام قائمًا وموجودًا، في حين يُنتهك على نحو منتظم في مستوى الممارسة. هي إذًا بعبارة واحدة: الباتريمونيالية، التي تمكنت بطريقة ما من التعايش مع البيروقراطية، لتنتج نوعًا من مركب هجين هو الـ «باتريموقراطية»[170]، ويختلف في خواصه عن أي مركب من المركّبين اللذين دخلا في تركيبه. وإذا كانت الزبونية هي الشكل الأساس الذي تأخذه العلاقات، أو المنطق الذي يحكم العلاقات في النمط الباتريمونيالي، فإن إردمان وإنجل يقترحان تمييزًا بين الشكل التقليدي الباتريمونيالي للزبونية والشكل النيوباتريمونيالي الذي يتأسس على أن جوهر الزبونية الجديدة ليس هو التبادل الفوري بين الراعي

والعميل - خلافًا للزبونية التقليدية - بل قيام الراعي بنقل الموارد العامة أو تحويلها لمصلحة العميل. والسؤال الذي ينبغي تأمله في هذا السياق هو ملكية الموارد الموزعة، فحيثما كان الاستخدام لموارد خاصة كان النمط باتريمونياليًا بمعناه الفيبري. أما إذا تضمنت العلاقة إساءة استخدامٍ لموارد عامة، كنا أمام نمط نيوباتريمونيالي.

إذا كان بعض الكتابات يستخدم الزبونية والرعائية مترادفاتٍ، فإن الدراسة تودّ أن تشير إلى الاستنتاجات المعمقة التي توصل إليها إردمان وإنجل في اشتغالهما بدراسة الدولة في أفريقيا؛ إذ يلفتان من خلالها إلى ضرورة التمييز بين المفهومين - وهو ما يتماشى مع خط سير الدراسة - على أساس أن الرعائية تؤشّر إلى شبكة علائقية يكون طرفاها الفرد في ناحية وجماعة ما في ناحية أخرى، فهي - خلافًا للزبونية - تشتغل بالعلاقة بين الراعي الفرد ومجموعة أكبر. فالفرق بين المصطلحَين يجد أساسه إذًا، في متلقي المنافع، من جهة أنه فرد أو جماعة[171].

بمتابعة التمييز السابق، لا يكون مفهوم النيوباتريمونيالية قادرًا على الاشتغال بمستويات العلاقة بين الفرد/ الراعي والفرد/ العميل فحسب، بل من الممكن توظيفه في مستوى الفرد/ الراعي والجماعة/ العميل، وبهذا يكون قادرًا على تتبع تقاطع العلاقات الزبونية مع العامل الإثني في الحالة الأفريقية، أو الطائفي ضمن منظور تحليلي عام يُدمج فيه المفهوم مع متغيرات أخرى بطريقة متعاضدة، كالإثنية أو الطائفية.

في المجتمعات ذات التعدد الإثني أو الثقافي، يوجِد التعدد خطوط تمييز واضحة من النظام النيوباتريمونيالي تجاه المشمولين بعطاياه، بين من يمكن ضمان ولائهم من جهة وأولئك الذين سيُتبعدون من جهة أخرى. والمشكلة هي في التقاء خطوط الحظوة بالتقسيمات الأفقية التي لا تتغير، ومن ثمّ فإن المكافأة - وهي الموارد العامة - تبدو مثل جائزة دائمة، كما أن الحرمان أو الاستبعاد يصيران دائمين. في هذا الأنموذج، يُحدَّد الأتباع والموالون على أساس هوية طبيعية، ويتحول الانتماء إلى طائفة أو مجموعة اجتماعية ما إلى رأسمال اجتماعي رمزي قابل للاستثمار، حيث يعتمد النفاذ إلى مؤسسات الدولة إلى درجة كبيرة على الهوية الإثنية أو الطائفية. ويتطابق توزيع الموارد في هذه الحالة عاكسًا مباشرة توزيع السُّلطة بين المجموعات المختلفة، فعلى غرار توزيع السُّلطة، تميل كفة توزيع الموارد لمصلحة إحدى الجماعات الاجتماعية أو الإثنية. هكذا، تكون الدولة النيوباتريمونيالية ومنطقها العصبوي هي النقيض لمنطق الدولة الحديثة وقيمها وعقلانيتها[172].

انطلاقًا من هذا المتّكأ المفاهيمي، يتمحور سؤال الدراسة الإشكالي حول إمكان الإفادة من المفهوم في دراسة الدولة العربية في المشرق ونجاعته في تفحّص القنوات التي مرت/ تمرّ بها العلاقة «دولة - مجتمع». لكن قبل مواجهة سؤال النيوباتريمونيالية في المشرق العربي، تودّ الدراسة أن تؤكد أن ما يمكن عدّه سمات عامة لـ «الدولة النيوباتريمونيالية» يمكن استخلاصه من أدبيات المفهوم من دون إمكان تأكيد أن هذا المفهوم في ذاته محدد بدرجة كافية، أو أن ثمة اتفاقًا في شأن ما يمكن تضمينه في دراسة النيوباتريمونيالية، وتلك السمات هي:

– مركزة السُّلطة في يد رأس النظام الذي يسعى إلى الحد من استقلالية جهاز الدولة، حيث يحوط نفسه بالأتباع أو الموالين الذين سيكون عليهم باستمرار تجديد دعمهم وولائهم وثقتهم اللامتناهية في «حكمة» الرئيس الاستثنائية التي تحجب عنه الوقوع في الزلل، فالرئيس يعدّ سيد المجال، يراقب ويحكم على نحو لا ينفلت أي فعل من مراقبته. ويمكن القول – إن جاز أن نستعير من البنيوية بعض مفرداتها – إن ثمّة ثابتًا واحدًا في النظام النيوباتريمونيالي هو الرئيس نفسه، والباقي متغيرات.

– غياب الخطوط الفاصلة بين النطاقات الخاصة والعامة في مستوى الأجهزة البيروقراطية والعسكرية للدولة، أو في الأقل عدم وضوحها، حيث يوجد منطقان متوازيان بطريقة تجعلهما كالإله الإغريقي «جانوس»، بالتعبير المكثف لغسان سلامة[173]. فالوظائف العامة توزع كمكافآت على الموالين، وتشمل هذه الفئة الأبناء والأقارب وأبناء العمومة، وربما يكونون أصدقاء أو حتى زملاء دراسة، فيساهم اقتسام موارد الدولة أو توقع اقتسامها، في تعزيز الارتباط الشخصي لهؤلاء بالرئيس. وفي الوقت نفسه، من خلال استراتيجيات محددة – دوران النخب الحاكمة مثلًا – يجري التأكد من أن أيًا من الأتباع لن يطور قاعدة سُلطة بديلة يمكن أن تصبح مستقلة عن قبضة العرّاب.

– ثمة علاقة وثيقة بين الباتريمونيالية والفساد، فالنمط الباتريمونيالي يحتوي على مزيج من الفساد ماقبل المعاصر والفساد المعاصر، خلافًا لما يحدث في المجتمعات التقليدية التي لا يوجد فيها إلا مجموعة صغيرة من الناس فوق القانون، ففي الأنظمة النيوباتريمونيالية مجموعات متعددة تتنافس في المواقع المتميزة التي تمكِّن شاغلَها من نهب الموارد العامة، ومؤسسات المساءلة في هذا النمط غير موجودة، ويشجِّع سلوك الحاكم وشبكاته غير الخاضع للمساءلة، المحكومين على سلوك غير قانوني، لتزداد باطراد المسافة بين منطق المؤسسة الرسمية القانوني والممارسات الفعلية غير القانونية[174].

– إن تعايش جماعات إثنية أو طائفية يغذي السياسات النيوباتريمونيالية على نحو أكبر من المجتمعات الأقل تعددًا، ففي مثل هذه الحالة تكون ثمّة حاجة إلى المزيد من توزيع الموارد بوساطة القنوات الزبونية لإغراء هذه الجماعات كي تبقى موالية للنظام[175].

ثانيًا: العسكر وإنتاج الدولة النيوباتريمونيالية في المشرق العربي

في نهاية عام 1969 ظهر صدام حسين أول مرة متحدثًا في التلفزيون، حيث قال أمام المتجمعين في ساحة الكشافة: «لن نسمح لمن يركب البغل خلفنا أن يمدّ يده إلى الخرج»[176]. بهذا الفهم للدولة – بوصفها بغلًا محملًا بالغنائم لمصلحة الممسكين بسلطة الدولة والجماعات التي تدعمهم – وهذا الفهم لمشاركة الآخرين – بوصفهم ضيفًا رديفًا لا يحق لهم من غنائم الدولة إلا ما يتفضل به عليهم الحزب القائد – اعتقدت النخب الحاكمة – لا في العراق وحده – أنها حسمت ترتيب البيت الداخلي، فشخوص الأسر الحاكمة بدوا مالكين للدولة، يبيعون ثرواتها مباشرة، ويخلطون المبنى الطائفي أو العشائري في جهاز الدولة بالعلاقة مع الحيز العام، فيظهر كأنه ملك خاص للطائفة أو العشيرة.

تحمل النخب الحاكمة في تصورها تمثلًا ذاتيًا لنمط علاقتها بجهاز الدولة يطلِق عليه باحث تونسي – اقتباسًا من علم «الألسنية» – مسمّى «ضلال المعاني الذاتية»[177]، وهو يقوم على أساس أن الزعيم نفسه هو المالك الشرعي الوحيد والممثل الذي لا يشاركه أحد في جوهر الدولة، فهو يرى نفسه وصيًا على الدولة ومستأمنًا عليها، إن لم يكن مالكها، إما لأسباب تقليدية أو بوصف ذلك مكافأة على نضاله من أجل تحرر حقيقي أو مفترض. ومالت هذه الزعامات إلى تكريس جهدها في دعم قوة الدولة، بتجميعها والتصرف فيها على أنها حق مكتسب شرعًا، حتى حصل ما يشبه التطابق بين الزعيم وجهاز الدولة، فكأن الدولة هي الـ «أنا» الرئاسية أو الملكية[178].

كانت الدولة – المركزية والمتضخمة – في تصورها ذاك، هي التي اضطلعت بإنجاز المشروع الذي يتسم بنزعة حداثية، غير أن هذه النزعة لم تكن وعيًا مطابقًا للحداثة في مفهومها التاريخي، بوصفها بنية كلية عرفتها تجربة الثورة الديمقراطية البرجوازية الأوروبية في ارتباطها العضوي بالتحديث بوصفه صيرورة من التحولات الاقتصادية والاجتماعية تحققت بالتزامن مع الثورة الصناعية في الغرب. وعند برهان غليون في كتابه **المحنة العربية – الدولة ضد الأمة**، يعكس نشوءُ الدولة التحديثية في الواقع تغيرَ المعادلة التاريخية وبروز التفاوت المتزايد بين المجتمعات في مستويات التقدم، كما يعكس غياب الطبقات البرجوازية التي ارتبطت بتعميم تقنيات الإنتاج وأنماط الممارسة الحديثة، الاقتصادية والسياسية، وتبدّل أشكال هذه المعادلة ومتطلباتها، فهو يرى أن الحداثة في المجتمعات الأوروبية جاءت تعبيرًا عن توسع نمط إنتاج هذه الطبقة نفسها، أي وفق قدراتها الذاتية ووتيرة تقدّم نمط إنتاجها الرأسمالي، حيث لم تكن ثمّة حاجة من أجل ترسيخ الحداثة في المجتمع إلى عملية تحديث، أي إلى فرض الحداثة أو بعض وجوهها الأساسية من قوة مغايرة ليس لها موقع البرجوازية ولا مصالحها، وفي هذه الحالة تشكّل الدولة أو التطابق مع الدولة واستخدام قدرتها القمعية والتاريخية، الوسيلةَ الوحيدة للتعويض عن هذا النقص الاجتماعي[179].

في ظل غياب «طبقة» قائدة، سادت فكرة تقول إن للجيوش العربية دورًا إيجابيًا مزدوجًا، فهي تساهم أولًا في صهر أفراد المجتمع التقليدي المختلفين معًا، وبالتالي تكون مساهمًا مهمًا في عملية تشييد المجتمع المدني، وهي من ناحية أخرى، بسبب طريقة تنظيمها الهرمية وتعاملها مع التقانة، يمكن أن تكون قوة تحديث مهمة. وإضافة إلى عصرانية المؤسسة العسكرية وتنظيمها في مجتمع منقسم، بدا ذلك كله كأنه دعوة إلى العسكر لتسلّم الأمور وتعبئة الفراغ الذي تركته قوات المستعمر.

يشير غسان سلامة إلى ما يعتقد أنه أسباب ذاتية للمنطقة، أهمها وجود إسرائيل وفي محاذاتها سورية، والأردن، ولبنان. ويذكر أن الفلسطينيين يحاولون مقارعتها، وأن العراق نفسه ضحية عدوانها، كما هو الشأن في ضرب إسرائيل المفاعل النووي العراقي في عام 1981[180]. وفي سياق هذه المواجهة مع إسرائيل، بقي الحديث بصوت عال عن أهمية حشد الجهد لتعبئة الطاقات للمعركة مع العدو، وبرّر بعض القوى التضحية بالديمقراطية بذريعة الصراع العربي – الإسرائيلي، كأن في الأمر تناقضًا، وهكذا أتت ردة فعل الجيوش العربية المنهزمة في الحرب العربية – الإسرائيلية في 1948، من خلال حركة الضباط الأحرار في

مصر الذين استولوا على السُّلطة بحجة تحقيق ما عجزت الحكومات التي ورثت دولة الاستعمار عن تحقيقه، وإنشاء دولة وطنية قوية قادرة على مواجهة الاستعمار و«الصهيونية» واستكمال السيادة وتحقيق الاستقلال الاقتصادي وتحرير فلسطين.

من أجل الإسراع في إنجاز هذه المهمات، رأى الضباط الأحرار أن لا بدّ من البدء بتخليص الحياة السياسية من المناورات والمنافسات البرلمانية والحزبية، فجعلت حركة 23 تموز/ يوليو إقامة الحياة الديمقراطية بندًا سادسًا وأخيرًا في لائحة مبادئ «الثورة»، بعد: القضاء على الاستعمار، والقضاء على الإقطاع، والقضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال المستغل، وإقامة العدالة الاجتماعية، وإقامة الجيش الوطني. يقول جمال عبد الناصر: «إن جعل هدف إقامة الديمقراطية 'السليمة' في المقام السادس والأخير من مبادئ الثورة لم يأتِ مصادفة، لأن هذا الهدف لم يكن ليتحقق إلا من خلال المبادئ السابقة (...) لقد كان مستحيلًا للديمقراطية أن تتحقق قبل القضاء على الاستعمار، وعلى الاحتكار، وعلى سيطرة رأس المال المستغل، وقبل إقامة العدالة»[181]. وسواء كانت هذه الرؤية صادقة أو لم تكن، فإن النتيجة واحدة، وهي - وفق محمد عابد الجابري - قيام دولة العسكر التي تحتوي المجتمع وتهيمن عليه، مستخدمة في ذلك الأجهزة السلطوية الموجودة نفسها بعد منح النظام العسكري إياها مزيدًا من النفوذ ومزيدًا من التغلغل في جسم المجتمع[182].

وقعت في العراق انقلابات عدة بين عامي 1936 و1968:

انقلاب في 29 تشرين الأول/ أكتوبر 1936 بقيادة بكر صدقي، وفي 1 شباط/ فبراير 1941 بقيادة رشيد عالي الكيلاني، وفي 14 تموز/ يوليو 1958 كان انقلاب عبد الكريم قاسم الذي انتهى حكمه بانقلاب في 8 شباط/ فبراير 1963 استمر نحو تسعة أشهر، ليتبعه انقلاب في 8 تشرين الثاني/ نوفمبر 1963 دام حتى 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 1963[183]. وأظهر هذا التدخل الكثيف للضباط العراقيين في الحياة السياسة، ودائمًا تحت شعار مزدوج هو «التحرير والتحديث»، الدولةَ العراقية نسقًا من العلاقات اخترقته المؤسسة العسكرية بالتدريج، ثمّ أدّت فيه الدور الطاغي الذي كان ينمو بمقدار ما كان المجتمع المدني يزداد تفككًا وهزالًا.

لا تختلف الحالة السورية عن الحالة العراقية، حيث وقع الانقلاب الأول بعد مرور ثلاثة أعوام على الاستقلال، وذلك في 30 آذار/ مارس 1949 بقيادة حسني الزعيم الذي بقيَ في الحكم نحو خمسة أشهر، ثمّ تلته الانقلابات: انقلاب في 14 آب/ أغسطس 1949 استمر حتى 19 شباط/ فبراير 1949 بقيادة سامي الحناوي، تبعه انقلاب استغرق حتى 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1951، عندما قاد أديب الشيشكلي انقلابًا استمر حتى 25 شباط/ فبراير 1954، وحصل انقلاب آخر في 28 أيلول/ سبتمبر 1961 استمر حتى 28 آذار/ مارس 1962 بقيادة الانفصاليين عن مصر، ما قضى على الجمهورية العربية المتحدة. وبعد ذلك جرى انقلاب في 8 آذار/ مارس 1963، تبعه انقلاب آخر استمر حتى 5 تشرين الثاني/ نوفمبر 1970 عندما قامت «الثورة التصحيحية»[184].

في تلك النماذج كلها كانت الدولة السوفياتية - دولة الزعيم والحزب الواحد - تقدم إلى مصر والدول الأخرى أنموذجًا آخر مناقضًا للأنموذج الذي تقدمه الدولة الديمقراطية الاستعمارية. فعلى الرغم من وجود مشكلة تتعلق بمعرفة مدى انتماء هؤلاء الجنرالات إلى أيديولوجياتهم، كانوا جميعًا في فترة ما يُسمّون أنفسهم اشتراكيين، لكن الشيء الذي كانت له أهمية أكبر - بالنسبة إليهم - هو إيجاد أيديولوجيا رسمية تحتكر الخطاب السياسي الشرعي[185].

كان الأنموذج الذي شرعت دولة الجنرالات في تشييده هو أنموذج قوامه المركزية الشديدة، والتخطيط الاقتصادي، والتوجيه الثقافي والأيديولوجي، وهو أنموذج يبتلع المجتمع المدني، فلا مكان فيه لمؤسسات تقع خارج المجتمع السياسي، وكان الفرق الوحيد والحاسم بين الأنموذج السوفياتي ونسخه العربية، أن النسخة الأصلية تمحورت حول حزب له دولة وجيش، أما في النسخة المصرية - التي مُرّرت إلى سائر الدول العربية - فإن الجيش الذي اختُزل في شخص القائد، هو مالك الدولة فحسب، لهذا جاء التصور السائد للمشاركة أقرب إلى النمط التعبوي، الذي ينظر إلى الحكومة على أنها سلاح تنظيمي يهدف إلى إعادة تنظيم المجتمع وتغيير البنية المجتمعية، الأمر الذي استتبع ظهور نظام جديد من الولاءات والأفكار لتصبح هي الإطار المعياري للمجتمع الجديد، ويتحول الحزب والحكومة إلى أدوات مركزية للتغيير، ويجري بوساطة هذا النمط تعبئة الجماهير، من خلال المؤتمرات والمسيرات والحملات الدعائية، بوصفها أداة لمساندة قرارات النظام وسياساته، بدلًا من أن تكون وسيلة للمشاركة الحقيقية[186].

لكن هل يمكن الاكتفاء بالقول إننا أمام حكومات العسكر التسلطية، وإن الجيش هو الذي يحكم، من دون النظر إلى المقرّبين من الرئيس والقائد الذين تربطهم به وشائج القربى والعصبية؟ يقول غسان سلامة: «يبدو أحيانًا وكأن عددًا من السلطات الـ «نيو - مملوكية» قد قامت في عدد من البلدان العربية، وهي بالذات كذلك لأنها تقوم على عصبيات قديمة استولت من خلال الجيش على الدولة وتحكمت في المجتمع تحت ستار المفردات والشعارات العصرية، في حين ما زالت تقوم فعلًا على التضامن بين أبناء النسب والطائفة والمنطقة والعشيرة»[187].

بهذا التصوير الدال، يضعنا سلامة في قلب الأزمة المستفحلة الخانقة للدولة العربية في المشرق المعاصر، وفي هذا الاتجاه يوضح أوليفييه روا (Olivier Roy) أن «الدولة الحديثة في الشرق الأوسط عصبيةٌ نجحت»[188]، وأننا خلف صورة الدولة الحديثة نجد في الواقع عصبية، فالجيش السوري والجيش العراقي - ما قبل 2003 وما بعدها أيضًا - يخضعان لقيادة هيئة من الضباط «تشكيلات زبونية» تعبّر هي ذاتها عن مجموعة متضامنة أقلوية وتقليدية راهنت على الدولة الحديثة كي تعدّل لمصلحتها الخريطة السياسية التقليدية، وهذه المجموعة هي همزة الوصل بين بنية من أهم بنى الدولة هي «الجيش»، وكيانات طائفية. وهكذا، فإن دولة العسكر التي ألحقت المجتمع كليًا بها، ما لبثت أن أنتجت الدولة النيوباتريمونيالية.

من هنا، نرى أن الحكومات العسكرية بوجه عام تسهّل الانزلاق إلى نمط نيوباتريمونيالي أكثر من أي نظام آخر، وأن طبيعة هياكل المؤسسة العسكرية وهرميتها المؤسَّسة على السيطرة المركزية، هي من العوامل

الرئيسة التي تدفع تجاه النيوباتريمونيالية، وأن الأنظمة العسكرية في المشرق العربي كانت إلى حدّ بعيد نيوباتريمونيالية، حيث أدار العسكر – في حالتي العراق وسورية – أنظمة حكم شخصانية تعتمد في تأييدها على توزيع موارد الدولة هباتٍ وعطايا على مجموعات الدعم والمجموعات القرابية الموالية، وأن في الحالتين ارتأى الحكام تجهيز ورثة يتحدرون من سلالتهم، على الرغم من بقاء النظام جمهوريًا في مستوى الإعلانات الرسمية، ما أدى/ يؤدي إلى نوع من «خصخصة» الدولة ينطمس معها الخط الفاصل بين الخاص والعام، وتتحوّل أجهزة الدولة لتصبح مصدرًا لتراكم الثروات الخاصة من خلال عمليات فساد أو نهب، وتصبح عملية المنافسة بين المجموعات الزبونية لشغل وظائف الدولة منافسة شرسة وعاصفة.

قضت الفئات الحاكمة في سعيها إلى احتكار مؤثر لمصادر القوة والسلطة، على الأسس المادية لمؤسسات المجتمع الحديث (النقابات المهنية والعمالية، الأحزاب السياسية، والتنظيمات السياسية والاجتماعية) وأتاحت المجال لظهور تنظيمات ماقبل دولوية (سلالة، طائفة، أو قبيلة) كتنظيمات بديلة، أو كشبكة جديدة للعلاقات السوسيوسياسية[189]. وبإلغاء السُّلطة المصالح الاجتماعية المختلفة ذات الجذور المتعارضة، كانت تلغي المجال السياسي الحديث فتنفي المجتمع، بالنفي المطلق للفرد وهيئاته ومؤسساته، الأمر الذي لم يدفع إلى إعادة إنتاج العصبيات القديمة واستمرارها فحسب، بل إلى إنتاج عصبيات جديدة وظهورها.

ثالثًا: الإمبراطورية البيروقراطية في مركزة الدولة وتضخمها

خلصت الدراسة في نقاشها السابق إلى أن بناء الدولة الوطنية في سياق المشرق العربي لم يَعْنِ بناء المواطَنة بالمعنى الحديث للكلمة، بل إلحاق المجتمع الذي وجدته الدولة تحت سيطرتها نهائيًا بها وربطه بمشروعها، كما عنى «دولنة» المجتمع وتمدّد الجهاز الدولوي، بما يسمح للدولة أن تبرز على الساحة في صورة الفاعل الأساس في عملية البناء المقترنة بجملة من التحولات التي تمس البنى المختلفة – الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والقيمية والرمزية – وكل ما يمكن أن يقترن بها[190]. وعُدَّ ذلك التمدد الكبير في جهاز الدولة سمة مشتركة بين دول المشرق بعد الاستقلال، وهو نَجَمَ في معظمه عن نمو الجهاز البيروقراطي، والجيش، والشرطة، وعدد المشروعات العامة، بحيث تحوّلت الرغبة في استخدام الدولة لدفع برامج ضخمة للتنمية الاقتصادية إلى بناء إمبراطوريات بيروقراطية[191].

كانت مصر أول دولة تدخل زمنيًا في عملية تمدد إداريّ واسع النطاق، حيث تميز المناخ السياسي لحركة تموز/ يوليو 1952 في اتجاه واضح نحو تقوية الحكومة المركزية، وما إن وُقّع اتفاق جلاء القوات البريطانية عن قناة السويس في عام 1954، حتى بدأ الحكام الجدد في توسيع عدد القوات المسلحة وإعادة تسليحها، وهي عملية استمرت خلال الغزو البريطاني – الفرنسي – الإسرائيلي في عام 1956 والتدخل المصري الواسع في اليمن في أوائل الستينيات. كما اتخذ النظام الجديد خطوات فورية نحو التنمية القائمة على تدخل الدولة في المجالات الإنتاجية التي كانت متروكة بكاملها لأفراد القطاع الخاص وشركاته، واقتحمت الدولة هذه المجالات من خلال مسارين: تأميم الشركات الأجنبية – ولا سيما بعد غزو السويس ونقل ملكيتها إلى

الدولة – والشركات الوطنية الكبرى، ومبادرة الدولة إلى تنفيذ مشروعات إنتاجية كبرى جديدة (مثل قرار إنشاء السد العالي، وافتتاح مجمع حلوان للحديد والصلب في عام 1954... وغيرهما). ونتج من هذين المسارين إنشاء قطاع عام تملكه الدولة، إضافة إلى امتلاكها عددًا من المشروعات الاقتصادية الكبرى. ومع تنفيذ الإصلاح الزراعي، أصبحت الدولة هي المالك الحقيقي للأراضي، من خلال إنشاء قطاع عام كبير في الزراعة يضم نحو 970 ألف فدان[192].

مع توسع القطاع العام من طريق التأميم أو بسبب التوسع في تقديم الخدمات العامة، ساهمت سياسة الدولة في التوظيف مساهمة كبيرة في توسيع القطاع العام، وكان أحد معالم هذه السياسة تعهد الدولة الضمني بتوظيف خرّيجي المعاهد والجامعات. وبأخذ هذه العوامل مجتمعة في الحسبان، لا غرابة عندما يتبيّن إحكام الدولة سيطرتها على كامل أوجه الاقتصاد الوطني من جهة، وأنها أصبحت أكبر ربّ عمل من جهة أخرى، الأمر الذي تظهره الإحصاءات التي يوردها روجر أوين (Roger Owen) في سياق دراسته «الدولة والسلطة والسياسة في الشرق الأوسط»، حيث ارتفع عدد العاملين في الجهاز الحكومي من نحو 350 ألفًا في عامي 1951 و1952، إلى ما يزيد على المليون في عامي 1965 و1966، في وقت تضاعَفَ عدد وزراء الحكومة تقريبًا، فارتفع من 15 إلى 29 في الفترة ذاتها، ما يعني أن الحكومة وظّفت نحو ثلث تعداد القوة العاملة غير الزراعية بمصر كلّها، طبقًا لإحصاء عام 1960. أما بالنسبة إلى القوات المسلحة، فارتفع عدد الجنود والعاملين في البحرية وسلاح الجو من 80 ألفًا في عامي 1955 و1956، إلى نحو 180 ألفًا في عام 1966، إضافة إلى 90 ألفًا في جهاز الشرطة، وزاد الإنفاق الحكومي بالنسبة إلى الناتج القومي المصري من 3.18 في المئة في عامي 1954 و1955 إلى 7.55 في المئة في عام 1970[193].

كانت مصر الدولة الأولى زمنيًا في عملية التضخم الإداري، وسرعان ما لحقت بها دول أخرى، ففي سورية بدأت فترة التوسع في الستينيات، نتيجة تصدير النظم المصرية للإدارة الاقتصادية والسياسية إبان فترة «الجمهورية العربية المتحدة»، ثمّ نتيجة سياسات حزب البعث وترسيخ أقدامه في السُّلطة منذ عام 1963 وصاعدًا، ففي عام 1982 – وفق إحصاء يقدمه غسان سلامة – كان ثمة 440 ألفًا يعملون في الحكومة خارج قطاعات الجيش والشرطة والاستخبارات، ما يمثّل نحو 20 في المئة من العمالة الإجمالية[194].

لم يكن نمو الجهاز الحكومي مقصورًا على الدول ذات الحزب الواحد، التي طرحت نفسها على أساس مشروعها التغييري، بل حدث مثل ذلك – على الرغم من الفوارق الأيديولوجية – في ظل أنواع أخرى من النظم، من قبيل النظم الخاضعة لحكم ملكي، كالأردن مثلًا، حيث استثمرت الأسرة الحاكمة المعونات في تنمية الجيش والإدارة، وفي عام 1982 كان ثمّة 59 ألفًا يعملون في وظائف حكومية، أي نحو 15 في المئة من القوة العاملة، إلى جانب نحو 70 ألفًا إلى 100 ألف في القوات المسلحة[195].

يرى بعض الكتابات في نمو دور الدولة وتعاظمه في الحياة الاقتصادية في الخمسينيات والستينيات، نموًا لعناصر تابعة لـ «برجوازية الدولة» أخذت أجنحتها «تعزز مواقعها الاقتصادية والسياسية داخل النخب

الحاكمة، فتغير ميزان القوى لمصلحتها على حساب برجوازية الأعمال التقليدية التي بدأ وزنها السياسي في التناقص وفقدت كثيرًا من نفوذها في الحياة الاقتصادية. وضمن هذا الإطار طرح مانفرد هولبرن (Manfred Halpern) وجيمس بل (James Bell) مقولة «الطبقة المتوسطة الجديدة» التي تقتصر على الفئات التكنوقراطية والمهنية والبيروقراطية، المدنية والعسكرية العليا، التي أصبحت محور السُّلطة الاقتصادية والسياسية ورمز الجاه الاجتماعي والإداري الجديد في بلدان الشرق الأوسط(196). واستمدت تلك الفئات قوتها وتميزها من التحكم بمركز القرارات الاقتصادية والسياسية، فهي لا تستمد نفوذها من خلال علاقات السوق ومن حقوق الملكية التقليدية، بل من خلال مواقعها المسيطرة في قمم البناء البيروقراطي للدولة، ذلك أنها لم تنمُ في أحضان السوق، بل نضجت وتخمرت في المكاتب والثكنات العسكرية(197).

استمر هذا النمط في التوسع وإقحام الدولة في المجال الاقتصادي، وفي وقت قُدمت هذه الفاعليات المختلفة على أنها تأتي في سياق التنمية الوطنية، فإن ما أدّت إليه في الآخِر كان تدشينًا لدولة ذات طبيعة نيوباتريمونيالية. وفي هذا الإطار، يلاحظ غسان سلامة «هذا التضخم في الجهاز الإداري... فهو من جانب يعطي العصبية القائدة مجالات رقابة أوسع على المجتمع، وأيضًا وسائل استتباع اقتصادي وتاليًا أمنيّ، إن لم يكن سياسيًا، لأكثر فئات المجتمع فقرًا»(198). وتلك الدولة سيمدها تدفق الريع في السبعينيات بموارد جديدة، وستتمكن من تأسيس شبكات زبونية جديدة واستيعاب موالين جدد.

في المبدأ، عنى الريع في سياق الدولة العربية إيجاد دخول سهلة تمكّن الفئات الممسكة بأجهزة الدولة من صيانة الشبكات القائمة أو افتتاح أخرى جديدة. ووضعت الدولة الريعية – وليست بالضرورة من الدول المصدّرة للنفط – مصادر الثروة الوطنية تحت تصرفها، وأصبحت وظيفتها الأساس هي توزيع المزايا والمنافع على أفراد المجتمع، وبذلك هي تحدد دور الدولة الأساس بوصفها مؤسسة لتوزيع المنافع، لينتظم المجتمع في هيكل أشبه بهرم من الشرائح الريعية تقف الدولة في صدارته بوصفها المصدر الأول للريع والملاذ الأخير للشرائح الريعية(199).

استثمر خلدون النقيب مفهوم الدولة الريعية في مؤلَّفه **الدولة التسلطية في المشرق العربي**، ليبرهن على علاقة الريع النفطي بالدولة التسلطية التي تقوم شرعية الحكم فيها على القهر، من خلال ممارستها الإرهاب المنظّم، وذلك بتسهيل احتكار مصادر القوة والسلطة في المجتمع و«بقرطة» الاقتصاد. وأشار جياكومو لوتشياني (Giacomo Luciani) إلى الفكرة نفسها في دراسته «الريع النفطي والأزمة المالية للدولة والتحرك نحو الديمقراطية»، حيث انصبّ اهتمامه على دور الريع النفطي بوصفه عاملًا مؤدّيًا إلى تأييد الحكومة الاستبدادية. ووفق لوتشياني، فإن «الدولة التي تحصل على ريع يتأتى من الخارج، كريع النفط، قد تشهد صراعات على السلطة، وقد تشهد انقسامات فئوية، ولكن من غير المحتمل أن تشهد مطالبة شعبية بالديمقراطية. ومع أنه من البدهي أن يقوم الأفراد والجماعات والفئات، سواء داخل الصفوة الحاكمة أو خارجها، بكفاح متواصل من أجل توسيع نصيبها من الريع، فإنه من النادر أن تقوم بالدعوة إلى

الديمقراطية أو إلى توسيع المشاركة السياسية. ستوجد معارضة على الدوام، لكنها لن تكون أكثر ديمقراطية من الحكام، ولن تُظهر الطرائق الديمقراطية حلًا أمثل لتحقيق الهدف المنشود لأن لدى الجماعات كلها قائمة بالأولويات التي تخصها هي بالذات، الأمر الذي لا يصلح لتنظيم الإجماع وتأييد الأغلبية»[200].

تنظر هذه الدراسة إلى علاقة الريع بالطابع التسلطي بوصفه ترسيخًا للنمط النيوباتريمونيالي للدولة، أكانت تلك المنتجة للنفط أو التي اعتمدت وسائل أخرى لجذب الريع الخارجي. وفي ما نرى، كان تخصيص عوائد الريع هو أحد المعطيات الأكثر حسمًا في استقرار النظم النيوباتريمونيالية، لذلك لن يكون من قبيل المجازفة القول إن الدولة في المشرق، بشقّيها العسكري والملكي، عرفت مع الريع حقبتها النيوباتريمونيالية الأكثر وضوحًا.

هل تغير هذا المشهد مع نهاية الفورة النفطية وتراجع دور الدولة، في ظل سياسات الانفتاح وسيادة آليات السوق الرأسمالية المحلية والعالمية التي تحولت إليها الدول الشرق الأوسطية منذ منتصف السبعينيات؟ لقد بدأت منذ ذلك التاريخ إعادة تشكيل الوظيفة الاقتصادية للدولة، فما عادت «دالة الهدف» المعلنة عندها هي التنمية وإعادة التوزيع، بل الإصلاح الاقتصادي. أما وسائل العمل، فهي تنطلق من تخفيف المسؤوليات والواجبات الاجتماعية التي كانت تسعى إلى ممارستها من خلال ملكيتها المشروعات أو الإنفاق العام، بما في ذلك من مخصصات الدعم السلعي والخدمي.

في عام 1971، بدأ في مصر اتخاذ ترتيبات نحو الانفتاح، وهي عملية بدأت بالتبلور أكثر في ورقة تشرين الأول/ أكتوبر التي تَقدَّم بها السادات في نيسان/ أبريل 1974، ودعا فيها إلى تحرير القطاع العام والاعتراف بما للقطاع الخاص من دور مهم في عملية التنمية. وعلى الرغم من تفاوت قوة التعبير في التصريحات الرسمية منذ ذلك الوقت عن التزام هذه السياسة، فإن الأبواب التي فُتحت في عام 1974 لم تُغلق بعد ذلك قط. وتختصر الباحثة المصرية ثناء فؤاد عبد الله، النمط الجديد للممارسة الاقتصادية للدولة في «زيادة وزن القطاع الخاص بالقياس على قطاع الدولة، وذلك في مجالات الاستثمار والإنتاج والتشغيل، وإطلاق الآلية السعرية أداة أساسية لتسيير الحياة الاقتصادية بديلًا من آلية التخطيط المركزي»[201]. وفي الحالة المصرية تضاءل دور الدولة في إيجاد فرص عمالة جديدة، بسبب تخلي الدولة عن التزامها تعيين خريجي الجامعات والمعاهد الفنية – الالتزام الذي يعود إلى أوائل الستينيات – من ناحية، والانخفاض الكبير في استثمارات القطاع العام من ناحية أخرى[202].

سعت إجراءات «التثبيت الاقتصادي»[203] إلى خفض العجز في الموازنة الحكومية، من خلال خفض الدعم المقدم لبعض السلع الأساسية أو إلغائه، وخفض الإنفاق الحكومي على الخدمات الاجتماعية الضرورية (التعليم، الصحة، الإسكان الشعبي والضمانات والإعانات الاجتماعية)، كما عمل اقتراح خفض أسعار صرف العملات الوطنية كجزء من حزمة سياسة التثبيت الاقتصادي، على رفع أسعار السلع والخدمات الضرورية، في حين يؤدي رفع أسعار الفائدة، الذي يكون هو نفسه عنصرًا متكررًا من عناصر هذه السياسة، إلى إضعاف الحافز على الاستثمار، ما يؤدي إلى تفاقم معدلات البطالة. وفي المشرق، يؤكد

غسان سلامة اتجاهات انفتاحية مماثلة لسياسات الدولة لا تختلف عن تلك التي وصفتها الباحثة المصرية المذكورة من حيث النوع وإن اختلفت عنها من حيث الدرجة، فالإجراءات التي اتُّبعت في ظل سياسة الانفتاح انطوت كلّها على خفض الدور الذي تؤدّيه الحكومات في الاقتصاد.

على الرغم من أن التقدم في هذا النمط يفترض تحرير المجتمع من القيود، فإن الحرية في سياق الانفتاح الشرق الأوسطي لم تعنِ حرية الأفراد والجماعات السياسية وبناء المواطن، بل تحرير علاقات التجارة والاقتصاد، أو بالأحرى رفع القيود القانونية والأخلاقية والاجتماعية عن مالكي رأس المال. ولم يتمخّض مسار عملية الانفتاح والخصخصة عن فائدة تُذكر لمصلحة المجتمع المدني، بل تحولت هذه العملية إلى خدمة قوى أخرى، ما أدّى - بالتزامن مع تكلّس البنية السياسية - إلى ما بات يُعرف في مصطلحات العلوم الاجتماعية والسياسية بـ «اقتناص الدولة» أو «أسرها» من شبكات تحتكر السُّلطة والثروة ومصادر القوة، وتعوّق دمقرطة النظُم السياسية وعقلنتها، وتتميز بمستوى الفساد الكبير وبالتداخل الشبكي بين المستويين السياسي والاقتصادي في مرحلة تطبيق برامج الانفتاح واستخدامها قناة توزيعية مشوّهة في توزيع الثروة، هي تعميم الفساد[204].

كثر الحديث في حقبة الانفتاح، وما بعدها، عن تكوين تلك الإجراءات طبقة من رجال المصالح انتعشت وتكاثرت في مناخ ما يسميه برهان غليون «رأسمالية المضاربة»، بوصفها فئة مهيمنة على مقدرات الأمور الاقتصادية في بلد مثل «مصر»، أو فئة رأسمالية قابضة متحالفة مع البرجوازيات البيروقراطية. ونشطت الفئات الجديدة في مجالات تقع على هامش العملية الإنتاجية، مثل عمليات الوساطة، والسمسرة، والمقاولات، والمضاربات العقارية، إضافة إلى الحصول على التوكيلات التجارية. ويدفع التداخل بين هذه الفئات وجهاز الدولة إلى العودة عن التفكير في تراجع دور الدولة في حقبة الانفتاح؛ إذ يبدو أن الدولة لم تتراجع ولم تقلّص دورها، بل عدّلت من أشكال جهازها وأساليبه[205].

استنادًا إلى نزيه الأيوبي، ينبغي أن نلاحظ أن «على الرغم من ضعف جهاز التخطيط وتدهور قدرة الدولة على توجيه الاقتصاد وتنسيقه والرقابة عليه، نجد أن سيطرتها على المجتمع لم تقل كثيرًا في التحليل النهائي، بسبب استمرار الجهاز البيروقراطي بصفة عامة في التوسع والتحكم. ومن مظاهر المفارقة استمرار التوسع البيروقراطي في الحقبة 'الساداتية' على الرغم من تقلص دور الدولة الاقتصادي وتقليص القطاع العام؛ أي أن تضخم البيروقراطية إنما يقترن منذ 1974 بانكماش نسبيّ في التصنيع والأعمال الإنتاجية العامة»[206].

بقيت الوظائف الرقابية والسلطوية في غمار هذه التحولات التي مرّت بها الدولة، كما هي ولم تتراجع، على العكس من وظائف الدولة التنموية والاقتصادية، فلم يصحب القطيعةَ مع التوجه «الاشتراكي» للسياسة الاقتصادية انطواءُ الدولة على نفسها وتقليصُ دورها، بل بقيت قبضتها كما هي لم ترتخِ، كما يُلاحظ في بقاء مكتب المدعي الاشتراكي في مصر بعد تصفية الاشتراكية، وتزامنت كل حركة تجاه التحرير الاقتصادي مع تقييدٍ للحريات في مجالات أخرى وزيادة للسيطرة البيروقراطية.

المسألة التي تودّ الدراسة تأكيدها في سياق هذه التطورات، هي أن دولة الانفتاح ليست أكثر من نمط خاص للباتريمونيالية الجديدة، فعلى الرغم من سريان اعتقاد عند المشتغلين بالدولة، في أفريقيا خصوصًا، يَفترض ببساطة أن القليل من الدولة يعني القليل من الزبونية، وأن الدول ذات القطاع العام الأصغر توجِد فرصًا أقلّ لنمو الشبكات الزبونية من دول القطاع العام الأكبر، تثبت تجربة الانفتاح العربية تجريبيًا – من منظور هذه الدراسة في الأقل – أنْ ليس ثمّة تضاد.

وفر التخلص من القطاع العام، من خلال الخصخصة وبرامج الإصلاح الهيكلي، فرصًا أكبر للفساد وبناء الشبكات الزبونية، وتحولت عمليات الخصخصة ذاتها إلى ما يشبه آلية لمنح المكافآت، وباتت الموارد المُخصخصة في الأساس لبناء شبكات جديدة تتنافس في ملكية ما كان مملوكًا للمجموع. لذا، يمكن وصف ما حدث – في الحالة المصرية – بأنه تغيير في شكل قيادة النيوباتريمونيالية أكثر من كونه هدمًا لها أو حتى محاولة للحد منها، لنكون في المشهد الأخير أمام الانتقال من تجلٍّ للنمط النيوباتريمونيالي إلى تجلٍّ آخر، ويظل المتجلّي في الحالتين واحدًا.

تدخل إجراءات الانفتاح ضمن هذه الدراسة، في إطار ما تمكن تسميته – باستعارة لتعبير خلدون النقيب وتعديله – «التأرجح بين النماذج الفرعية للنيوباتريمونيالية»[207]، حيث كان المقصود بتلك الإجراءات حلّ مشكلات الأنظمة وتجديد شرعية القائمة منها، من خلال توسيع قاعدتها أو تجميلها بالفئات الثرية الجديدة التي تصلَّب عودها وتريد الآن المشاركة في السُّلطة، أو مشاركة السُّلطة في امتصاص المجتمع[208].

يطرح هذا الملحظ في الدراسة إشكالًا نظريًا يستدعي المعالجة والتفسير، وهو متمثّل في أن التركيز على أحد أبعاد النيوباتريمونيالية أو مكوناتها وإهمال أبعادها الأخرى، يمكن أن يكون أقصر السبل إلى سوء فهم الظاهرة، فتراجع العلاقات والشبكات الباتريمونيالية يتطلب بالتوازي تراجعًا في مركزة السُّلطة، الأمر الذي لم يحدث في الحالة التي هي موضوع الدراسة. وفي هذا السياق، يتضح أن النيوباتريمونيالية ظاهرة متعددة الأوجه لا يمكن فهمها بالتركيز في أحد أبعادها، سواء الشخصاني، أو الزبوني، أو الفساد، فالنمط ربما يستمر – بل ربما يتصاعد – وإن تراجَعَ أحد مكوناته الأساسية. والنيوباتريمونيالية لا تُفهم إلا اعتمادًا على ملاحظة أبعادها كلّها، وهي تتحرك صعودًا وهبوطًا بناء على الاتجاه الذي تأخذه أبعادها في حركتها مجتمعة. حينئذٍ، يصبح من الواضح أن نقل ملكية الدولة إلى الخواص وخفض عدد العاملين في المراتب الوسطى والدنيا من الخدمة العامة، لا يمكن أن يعني خفضًا للنيوباتريمونيالية أو عقلنةً للفضاء العام.

رابعًا: النيوباتريمونيالية ومأسسة الطائفية في عراق ما بعد 2003

«بعد مرور أكثر من عشر سنوات على سقوط نظام صدام حسين، لا يزال العنف والتوتر بين السنة والشيعة والأكراد يهدد استقرار العراق وديمقراطيته الهشة، فقد فشلت النخبة السياسية العراقية في تطوير

نظام حُكم شامل للجميع وتعززت الانقسامات الداخلية»[209]. ويشخِّص حارث حسن الأزمة الطائفية في العراق في عام 2014، وفق التوصيف الذي يشرك كثيرًا من المعالم مع محاولات أخرى مماثلة؛ ذلك أن مقاربة بناء الأمة في العراق ركزت على إيجاد ممثلين طائفيين أكثر من التغلب على الانقسامات الطائفية. لذا، يمكن اختصار ما يحدث في عراق مابعد 2003 في أنه «مأسسة الهوية الطائفية»، فـ «السلطة لا تزال تُكتسب من خلال العصبية، والعصبية توصل إلى الرئاسة، والرئاسة لها طابع واضح، هو السيطرة على آلية الدولة»[210].

في الحالة العراقية، ثمة سياقات متصلة من ناحية وانقطاعات حاسمة من ناحية أخرى، لذا تقترح الدراسة إيضاحات مهمة ربما تقود ملاحظتها والوعي بها إلى الكشف عن نظامين متعارضين في الظاهر تماثَلا بنيويًا في تأمين الشروط الضرورية لإعادة إنتاج الاستقطاب الطائفي. ويمثّل سقوط بغداد في الأنموذج التحليلي الذي تصدر عنه الدراسة، لحظةَ انكسارٍ لنظام نيوباتريمونيالي وانهيارٍ لشبكاته الزبونية، حيث انكسرت بالغزو الأميركي هيمنة العصبية المتفوقة لتتحول من داخل النظام إلى ضحيته الطائفية والعصبية المعسكرة خارجه. ولم يكن هذا الانكسار لمصلحة تفكيك المنطق الباتريمونيالي، أو لمصلحة الدولة الوطنية الحديثة التي حين تقوم بتوزيع السُّلطة المادية والرمزية بين أفراد المجتمع على قاعدة التساوي في الحصص ومن ثمّ يحدث تساوٍ في المسؤوليات، تعيد بناء علاقات الولاء على نحو جديد تمامًا يُلغى معه الولاء للبنى الطبيعية - بالمعنى الأنثروبولوجي - ليقوم بدلًا منه ولاء لـ «سيد» أعلى هو الدولة[211].

تؤرخ لحظة سقوط بغداد تأسيس نظام نيوباتريمونيالي عمد إلى تأسيس شبكاته الجديدة. وكما كانت خطوط الولاء تتقاطع مع خطوط التقسيم الطائفي، استمر النظام في حشد الأتباع والموالين اعتمادًا على عصبياتهم الطائفية، حيث استمرت الدولة في إعادة إنتاج البنى ماقبل الدولوية، ولم يكن ممكنًا احتكار طائفة/ عصبية ما السلطةَ، ولا سيما مع تضافر هذا الوضع بغياب العدالة التوزيعية للسلطة والثروة ومن ثم الإحساس بالحرمان النسبي[212]، أكان هذا الحرمان حقيقيًّا أو متصوَّرًا، إلا أن يجرّ وراءه محاولات عصبيات طائفية أخرى جرى الحطّ من شأنها لاستعادة السيطرة على الدولة وإخضاعها لمصالحها.

لا تُحدِث التعبئات على أساس الهوية الطائفية أزمة للسلطة فحسب، فهي عندما تُحِلّ الهويات المتصارعة محلَّ التعايش الذي هو الأساس الفعلي للسياسي، تنقُض مباشرة العقدَ الاجتماعي وحقيقة فكرة الجماعة في السياق العراقي، أن ما كان يتعرض للشك ليس هو شرعية النظام فحسب بل شرعية الكيان نفسه. هكذا، تبدأ باطراد عملية تكوين النظام الاجتماعي العصبوي، نظام الانغلاق الاجتماعي، الانغلاق الذي يعبِّر عن نفسه في ميل كل عصبية إلى الانكفاء على ذاتها، وتعظيم كيانها الفرعي، وتثمين هويتها تجاه غيرها من العصبيات[213]، ليُفضح في الأخير عجز الدولة العراقية - دولة مابعد 2003 - عن إنتاج هوية دولوية، ومن ثمّ فقدانها أحد أهم أوجه الدولة الحديثة.

ربما يُحتج أن وصف النظام في عراق مابعد 2003 بـ «النيوباتريمونيالي»، وإقامة تماثل بينه وبين عراق ماقبل هذا التاريخ، يغضُّ النظر عن معطى أساسي متمثّل في الانتقال الديمقراطي الحاصل في العراق، الأمر

الذي يصعب معه الحديث عن أحد مكونات النظام النيوباتريمونيالي وهو مركزة السُّلطة. وسعيًا إلى قطع الطريق أمام مثل هذا الاحتجاج، تؤكد الدراسة في قراءتها راهنَ العراق، أن النمط النيوباتريمونيالي ما زال مهيمنًا، وأن الدولة ما زالت تتصرف كأنها طائفة، وأن الطائفة ما زالت تتصرف كأنها دولة، وبناء على ذلك، فإن ما سنكون مدعوّين إلى السؤال عنه هو وجود انتقال ديمقراطي فعلي في العراق. إن ما أُنشئ – في منظور هذه الدراسة – هو مجال سياسي صُّوري توجد فيه مظاهر حديثة لسياسة تغلب عليها الجوانب الشكلية التي لا وظيفة لها إلا تأثيث المشهد النيوباتريمونيالي بديكور «حداثي» أو ديمقراطي يغلّف علاقات الزبونية السياسية. إن مُتفحِّص السياسات والتسويات الطائفية التي تؤسَّس عليها السُّلطة في العراق، يجدها تعبِّر عن أزمة عميقة في شرعية الدولة لا تمكن قراءتها إلا بوصفها عجزًا فاضحًا عن تأسيس مجال سياسي تكون فيه الدولة والسلطة من الحق العام، ويكون لمبدأ الشرعية والنظام القائم الممثل للإرادة العامة قبول طوعي وحرّ من المواطنين.

يسأل عزمي بشارة: ماذا يعني أن الدولة تقوم على التقسيم الطائفي؟ ثمّ يقول: «إنه يعني أن العلاقة بين المواطن والدولة لا تشكّل أساسًا كافيًا لفهم الحقوق وتحديدها، وأن الطائفة هي إحدى صفات المواطن الجوهرية وتحمل تبعات علاقته مع الدولة ووضعه القانوني فيها، كما أن أساس التعددية ليس حرية خيار المواطن بين برامج سياسية واجتماعية مقترحة تمثّلها أحزاب تخوض الانتخابات، بل العلاقة هي ذاتها الانتماء إلى طائفة تتوسط قيادةٌ طائفية بينها وبين الدولة والطوائف الأخرى»[214].

إن السياسة الوطنية في الدولة الديمقراطية تدور من حول الرأي العام، أي الرأي الذي يشكّل خلاصة رأي الأفراد لا الجماعات، الذي يتبلور في التنافس بين النخب السياسية ذات البرامج المتعددة، المتباينة والمتناقضة أحيانًا، لكسب تأييد الأفراد ونيل ثقتهم ببرامجها السياسية ومن ثمّ ضمان التصويت لها أو تأييدها في مواقفها. أما الأغلبية المنبثقة من انتخابات تخترقها التكتلات غير السياسية والولاءات الطائفية، فلا يمكن أن تُعبِّر عن أغلبية اجتماعية، ولا يمكن أن تضع نفسها هي والسلطة العمومية التي تسقط بين يديها، في خدمة الجماعة العمومية، فهي لا تحقق انتصارها على أساس معايير سياسية نابعة من نوعية البرامج التي تقترحها على الشعب وتطلب موافقته عليها، التي ترتبط بتحقيق مصالح مشروعة، بل تحقِّقه على أساس معايير غير سياسية تتنافى وإعادة إنتاج الجماعة الوطنية كجماعة موحدة (أي سياسية) هي شرط وجود الأمة، ومن ورائها الدولة التي تكرّس وجودها وتضمن استمرارها.

تحولت التعددية في السياق العراقي إلى واجهات للسلطة النيوباتريمونيالية، وهو أمرٌ ينبّه إلى أن السؤال الذي يطرحه الانتقال الديمقراطي الفعلي ليس هو سؤال التعددية، كما أنه لا يتعلق بوجود الواجهة التعددية أو عدم وجودها، بل بمعرفة إن كان النظام التعددي يضمن المشاركة والمساواة، وإن كان نظام ما للتعددية هو نظام للحرية، وفي هذا السياق يقول برهان غليون: «لا يتعلق التحول الديمقراطي، كما يبدو من الملاحظة السطحية، بالتغيير السياسي الصرف، ولا يتحقق بمجرد التصويت على قوانين أو توقيع مراسيم تتيح التعددية وتسمح بتنظيم انتخابات حرة، إنه يحتاج إلى إعادة بناء النظام المجتمعي بأكمله، ولا يمكن

ضمان وصوله إلى أهدافه إلا إذا تحوّل إلى مشروع متكامل للتحويل الاجتماعي والاقتصادي والإداري والثقافي معًا»[215].

جاء الـ «مابعد» الذي يفترض أنه نشأ كي يقدِّم أبدالًا مناقضة بوصفها أشكالًا أخرى من أشكال حضور المنطق الباتريمونيالي، حاملًا في جوفه خصائص الـ «ماقبل» نفسها، ومصابًا منذ ولادته بالعاهات نفسها، لنقل المجموع من طغيان عصبية ما إلى طغيان عصبية أخرى، معيدًا إنتاج النظام نفسه الذي تؤسَّس عليه السُّلطة، ولم يجئ ليفكك منطق الدولة النيوباتريمونيالي، وذلك - في ما يبدو - بمنزلة دورة عبثية مغلقة لها منحى سيزيفيّ، يبلغ معها انسداد الاجتماع السياسي مداه، لتظل «الدولة - الأمة» - سواء باسم مصلحة الوطن العليا أو باسم الثورة - مشروعًا ممتنعًا يتواطأ الأضداد على اغتياله.

المراجع

1 - العربية

إبراهيم، سعد الدين وآخرون. **الدولة والمجتمع في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)

أندرسون، بندكت وآخرون. **القومية مرض العصر أم خلاصه؟**. ترجمة فالح عبد الجبار. لندن: دار الساقي، 1995.

الأنصاري، محمد جابر. **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

أوين، روجر. **الدولة والسلطة والسياسة في الشرق الأوسط**. ترجمة عبد الوهاب علوب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004. (سلسلة المشروع القومي للترجمة 650)

الأيوبي، نزيه. **الدولة المركزية في مصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي؛ محور «المجتمع والدولة»)

بايار، جان فرانسوا. **أوهام الهوية**. ترجمة حليم طوسون. القاهرة: دار العالم الثالث، 1998.

بركات، حليم. **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

بشارة، عزمي. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

بغدادي، عبد السلام إبراهيم. **الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا**. ط 2. بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية، 2000. (سلسلة أطروحات الدكتوراه 23)

بولانزاس، نيكوس. **السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية**. ترجمة عادل غنيم. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989.

حسن، حارث. «الأزمة الطائفية في العراق: إرث من الإقصاء». مركز كارنيغي للشرق الأوسط: 23/ 4/ 2014،

.http©/carnegie-mec.org/publications/HfaF55405

الخفاجي، عصام. **رأسمالية الدولة الوطنية**. بيروت: دار ابن خلدون، 1979.

زايد، أحمد. «الدولة ونمط التنمية في العالم الثالث: تحليل سوسيولوجي للدور الاقتصادي للدولة». **المستقبل العربي**: السنة 12، العدد 133، آذار/ مارس 1990.

سالم، بول. **الميراث المرّ: الأيديولوجية والسياسة في العالم العربي**. ترجمة بدر الرفاعي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002. (سلسلة المشروع القومي للترجمة 356)

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)

السيد، رضوان. «الدولة العربية المعاصرة وإعراض الجمهور عنها». **الاجتهاد**: العدد 14، شتاء 1992.

عبد الله، ثناء فؤاد. **آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

______. **الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي: علاقات التفاعل والصراع**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

عبد الرحيم، حافظ. **الزبونية السياسية في الوطن العربي: قراءة اجتماعية سياسية في تجربة البناء الوطني بتونس**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006. (سلسلة أطروحات الدكتوراه 59)

عبد الفضيل، محمود. **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهمّ التطورات في خلال الفترة 1945 - 1985**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

عبد الناصر، جمال. **الميثاق**. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر 1962.

غليون، برهان. «الطائفية في الدولة والمجتمع». **الحوار المتمدن**:

21 / 8 / 2006، https©/goo.gl/A5Lq0t.

______. **مجتمع النخبة**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986. (دراسات الفكر العربي)

______. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

فروند، جوليان. **سوسيولوجيا ماكس فيبر**. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1998.

الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

قيرة، إسماعيل وآخرون. **مستقبل الديمقراطية في الجزائر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

الكتبي، ابتسام وآخرون. **الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004. (سلسلة كتب المستقبل العربي 30)

الكواري، علي خليفة وآخرون. **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002. (سلسلة كتب المستقبل العربي 19)

كوش، دينيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة منير السعيداني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

كون، توماس. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

مجموعة مؤلفين. **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني ايني انريكوماتيي»**. غسان سلامة (محرّر). ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

مجموعة مؤلفين. **النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية**. عدنان السيد حسين (محرّر). ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

مسعد، نيفين عبد المنعم. **الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي**. القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1988.

النقيب، خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي: دراسة بنائية مقارنة**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي)

والي، خميس حزام. **إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية: مع إشارة إلى تجربة الجزائر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003. (سلسلة أطروحات الدكتوراه 44)

2 – الأجنبية

Bank, André & Thomas Richter. «Neopatrimonialism in the Middle East and North Africa: Overview, Critique and Alternative Conceptualization.» ResearchGate: 23 / 8 / 2010, https@goo.gl/xsVWAf.

Bechle, Karsten. «Neopatrimonialism in Latin America: Prospects and Promises of a Neglected Concept.» GIGA: November 2010, http@www.giga-hamburg.de/en/system/files/publications/wp153j bechle.pdf

______. «Out of Africa: Applying Neopatrimonialism to Latin America.» IPSA: Draft Paper, http@paperroom.ipsa.org/papers/paperj 2602.pdf.

rdmann, Gero & Ulf Engel. «Neopatrimonialism Revisited: Beyond a Catch All Concept.» GIGA German Institute of Global and Area Studies: February 2006, https@goo.gl/Gz1zfV.

uno, Wolfgang. «Conceptualizing and Measuring Clientelism.» GIGA German Institute of Global and Area Studies: 23/ 8/ 2010, https@goo.gl/lg7cHM.

(147) محمد جابر الأنصاري، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص 190.

(148) محمد جابر الأنصاري، «الديمقراطية ومعوقات التكوين السياسي العربي»، في: علي خليفة الكواري، وآخرون، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي 19، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 112.

يؤسس الأنصاري نظريته على افتراض أساس في نظريات التحديث؛ هو أن «المشاركة/ الديمقراطية» مناوئة لنظام «القدرة/ السُلطة»، ومن ثمّ للتحديث السياسي. وفي دراسة التحديث ثمّة ميل إلى إعطاء النظام الأولويةَ على حساب المساواة، وهو ميل يفترض مسبقًا المراحل أو المتواليات؛ إذ تُؤخَّر المساواة إلى أن تصبح سُلطة الدولة قوية بمقدار كافٍ للتعامل مع المدخلات «المطالب» الاجتماعية التي يُزعم أنها تعطِّل بناء الدولة والأمة على السواء.

على الرغم من أن الدراسة ليست لنقد هذا الطرح، وإذا كان جوهر الأطروحة هو أنه لا إمكان لظهور ديمقراطية في دولة غير مكتملة النمو، ولا احتمال لظهور ديمقراطيات عربية بلا مجتمعات مدنية، فإن السؤال الذي يُطرح هو: أليست الديمقراطية طريقة تكوين المجتمع المدني وتحويل التعددية الثقافية والتعددية الطائفية تعددية سياسية وتعدّدًا في البرامج والمشاريع؟ أليست الديمقراطية إقرارًا بواقع الاختلاف والعمل على تدبيره في إطار من التنافس السلمي الديمقراطي، وتداول السُلطة، وفسح مجال مشاركة حقيقية لمكونات المجتمع المتعدد، ونقلًا للاجتماع الانقسامي إلى حيز السياسي؟

(149) غسان سلامة، «أين هم الديمقراطيون؟»، في: مجموعة مؤلفين، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني ايني انريكوماتيي»**، غسان سلامة (محرّر)، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 18.

(150) أدخل فيرنفال مصطلح «التعددية» إلى التداول في حقل الدراسات السياسية عقب الحرب العالمية الثانية، مستوحيًا المصطلح من واقع دراساته عن بلدان جنوب شرق آسيا، ولا سيما بورما (ميانمار حاليًا) وجاوا (من جزر إندونيسيا حاليًا)؛ إذ لاحظ أن هذه البلدان تحتضن – إضافة إلى سكانها الأصليين – عددًا من الجماعات الوافدة من الهند والصين والبلدان الأوروبية. وتتمثّل الفكرة الرئيسة التي جعلها محورًا للتعددية الإثنية، في أن بعض الجماعات الوطنية تنطوي على انقسامات بين المجموعات المختلفة التي تؤطّرها بنية اجتماعية وسياسية واحدة. وأسباب الانقسامات قد تكون ذات طبيعة عرقية، أو دينية، أو ثقافية، وهي من التجذر، لذا تنعكس على البنية السياسية المجسدة بالدولة والنظام السياسي فيها. ووفق فيرنفال، يزداد الوضع سوءًا في الجماعة الوطنية إذا ما اقترن الانقسام الإثني بالتمايز الاجتماعي أو الطبقي؛ لأن ذلك سيؤدي إلى اهتمام كلّ جماعة إثنية بمطالبها الخاصة، وهو الوضع الذي يمنع تكوّن أيّ إرادة جماعية، بالنظر

إلى أنه يمنح كلًا من هذه الجماعات هيئة البنى الاجتماعية المستقلة. لاستزادة النظر في آراء فيرنفال، انظر: عبد السلام إبراهيم بغدادي، **الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا**، سلسلة أطروحات الدكتوراه 23، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 35.

(151) انظر مثلًا: محمد جابر الأنصاري، «إشكالية التكوين المجتمعي العربي أقليات أم أكثرية متعددة؟»، في: مجموعة مؤلفين، **النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية**، عدنان السيد حسين (محرّر)، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 22.

(152) تدلّ نظرة عامة إلى خريطة العالم على أن التعدد الثقافي يمثّل السمة المميزة بالنسبة إلى أغلبية دول العالم. وفي هذا الشأن كشفت إحدى الدراسات التي أُجريت في مطلع السبعينيات من القرن العشرين، عن أن من بين 132 دولة مستقلة لا توجد إلا 12 تحظى بالتجانس الثقافي، في حين تراوح درجة التعدد الثقافي في سائر الدول بين 10 و50 في المئة، وكشفت الدراسة عن أن من النادر جدًا أن نجد دولًا متجانسة تمامًا من الناحية اللغوية، أو الدينية، أو القومية، ما عدا دولتي كوريا الشمالية وكوريا الجنوبية، اللتين تحظيان بنسبة 100 في المئة من التجانس الإثني، وبعض الأمثلة الأخرى النادرة. انظر: نيفين عبد المنعم مسعد، **الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1988)، ص 1.

(153) برهان غليون، **مجتمع النخبة**، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986)، ص 22.

(154) برهان غليون، «الطائفية في الدولة والمجتمع»، **الحوار المتمدن**، 21/ 8/ 2006،

https://goo.gl/A5Lq0t.

(155)

André Bank & Thomas Richter, «Neopatrimonialism in the Middle East and North Africa: Overview, Critique and Alternative Conceptualization,» ResearchGate, 23/ 8/ 2010, https://goo.gl/xsVWAf.

(156) تتعامل الدراسة مع المفهوم «باراديغم» على أساس أنه منظومة المفاهيم المترابطة ترابطًا صريحًا أو ضمنيًا، على نحوٍ يدعو بعضها بعضًا من الناحية البنيوية، أو يعوض بعضها بعضًا من الناحية الوظيفية. للاستزادة بشأن هذا المفهوم، انظر: توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007).

(157) جسّد مركز دراسات الوحدة العربية هذا التوجه الجديد؛ بتحديده محور المجتمع والدولة بوصفه أحد اهتماماته الرئيسة، وبترجمة ذلك في مشروعات بحثية اتّخذت العناوين الآتية: «المجتمع والدولة في الوطن العربي»، و«المجتمع والدولة في المشرق العربي»، و«المجتمع والدولة في المغرب العربي»، و«الدولة

المركزية في مصر»، و«المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية».

(158) محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، استشراف مستقبل الوطن العربي، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).

(159) حافظ عبد الرحيم، **الزبونية السياسية في الوطن العربي: قراءة اجتماعية سياسية في تجربة البناء الوطني بتونس**، سلسلة أطروحات الدكتوراه 59 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).

(160) يبحث غسان سلامة مسألة قيام الدولة في مجتمع متنوع، مرتكزًا على نظرية التجزئة الاجتماعية (الانقسامية) التي ركّزت على تحليل دور الانقسامات الاجتماعية السلالية، والطائفية، والقبَلية في السلوك السياسي، من جهة إضعاف الدولة المركزية، وتعدّد مراكز القوى وما ينتج منها من اضطرابات، موظفًا فكرة ابن خلدون المتمثّلة بالقول: «إن الأوطان الكثيرة العصائب قلَّ أن تتحكم فيها دولة». انظر: غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).

(161) انظر: خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي: دراسة بنائية مقارنة**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).

(162) كان ماكس فيبر قد اقترح أن الشرعية يمكن أن تُستمد من مصدر من مصادر ثلاثة: «التقاليد»، و«الكاريزما» و«العقلانية القانونية». فالمصدر الأول يعني المعتقدات والعادات والأعراف المتوارثة التي تُحدد الأحقية في السُلطة. أما المصدر الثاني، فهو الزعامة الملهمة، وهو يرتبط بشخصية الزعيم، سواء كان في السُلطة بالفعل أو متطلعًا إليها، ومصدر الولاء والطاعة من الأتباع والمحكومين لهذا الزعيم هو إعجابهم الشديد بصفاته وأعماله. أما المصدر الثالث للشرعية، فهو يستند إلى قواعد مقننة تُحدد الواجبات والحقوق المتعلّقة بمنصب الحاكم ومساعديه، وطريقة تولّي المناصب وإخلائها، وانتقال السُلطة وتداولها. ويوازي ذلك كلّه ويتداخل معه تقنين حقوق المحكومين وواجباتهم؛ وفي هذه الحالة هم المواطنون من حيث علاقتهم بالسُلطة الشرعية. فحقوق المحكومين هي واجبات السُلطة تجاههم، وواجبات المحكومين هي حق السُلطة عليهم. وهذا النوع من مصادر الشرعية هو المصدر الرئيس في بناء التطور الاجتماعي السياسي للمجتمعات الأوروبية في القرون الأربعة الأخيرة، وجاء ترجمة سياسية لهذه الصيرورة. انظر: جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1998)، وخميس حزام والي، **إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية: مع إشارة إلى تجربة الجزائر**، سلسلة أطروحات الدكتوراه 44 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003).

(163) عبد الرحيم، ص 17، 259 و263.

(164)

Wolfgang Muno, «Conceptualizing and Measuring Clientelism,»

GIGA German Institute of Global and Area Studies, 23/ 8/ 2010, https©/goo.gl/lg7cHM.

(165)

Ibid.

(166) في شأن تطورات المفهوم، انظر:

Gero Erdmann & Ulf Engel, «Neopatrimonialism Revisited: Beyond a Catch All Concept,» GIGA German Institute of Global and Area Studies (February 2006), https©/goo.gl/Gz1zfV.

(167) يلاحظ ولفغانغ مونو أن باحثي أميركا اللاتينية وجنوب أوروبا يفضلون استخدام «الزبونية» أو «الزبونية السياسية». وفي الدراسات المتعلّقة بأوروبا وأميركا الشمالية، نجد مصطلح الـ «رعائية» (Patronage)، في حين تركز الدراسات في أفريقيا وآسيا على مصطلح «نيوباتريمونيالية»، انظر:

Muno.

(168)

Karsten Bechle, «Out of Africa: Applying Neopatrimonialism to Latin America,» IPSA, Draft Paper, http©/paperroom.ipsa.org/papers/paperj 2602.pdf, and Karsten Bechle, «Neopatrimonialism in Latin America: Prospects and Promises of a Neglected Concept,» GIGA (November 2010), http©/www.giga-hamburg.de/en/system/files/publications/wp153j bechle.pdf

(169)

Erdmann & Engel, p. 18.

(170) تقترح الدراسة إمكانًا للدمج بين المصطلحين «باتريمونيالية» و«بيروقراطية» في مصطلح جديد هو «باتريموقراطية»، على أساس أن الدمج المقترح ربما يكون أكثر توضيحًا للتداخل بين الأبعاد الشخصية التقليدية والأبعاد البيروقراطية الحديثة.

(171)

Bechle, «Out of Africa,» p. 11.

(172) يرى دينيس كوش أن الهوية أصبحت مع تشييد «الدول - الأمم» الحديثة شأنًا للدولة، من خلال قوله: «أصبحت الدولة متصرفًا في الهوية تسن لها الترتيبات وتضع لها الرقابات. إن من منطق نموذج

«الدولة – الأمة» أن تزداد صرامته في موضوع الهوية». وينطوي نموذج الدولة في التوحيد القومي – كما أشارت الدراسة – على تحويل العلاقات الأولية الشخصانية أو العمودية التي تمأسسها السلطات التقليدية الوسيطة، إلى علاقات ثانوية أفقية قومية وغير شخصية، ومن ثمّ يكون عاملَ تحويل جذري لجميع العناصر المكونة للمجتمع، أي إنتاجًا لوحدة اجتماعية متماسكة ومندمجة أعلى من الوحدات كلّها التي سبقتها هي وحدة الأمة، وهذا هو بالذات المضمون الأساسي للمفهوم القومي التجانسي الحديث للأمة. انظر: دينيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 159، وجان فرانسوا بايار، **أوهام الهوية**، ترجمة حليم طوسون (القاهرة: دار العالم الثالث، 1998)، ص 133.

(173) مجموعة مؤلفين، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، ص 223.

(174)

Bechle, «Out of Africa,» p. 14.

(175)

Ibid, p. 10.

(176) نقلًا عن: زهير الجزائري، «لمحات عن أيديولوجية حزب البعث، 1970 1980»، في: بندكت أندرسون وآخرون، **القومية مرض العصر أم خلاصه؟** ترجمة فالح عبد الجبار (لندن: دار الساقي، 1995)، ص 173.

(177) عبد الرحيم، ص 301.

(178) جلّ دول المشرق ليست بعيدة عن الأنموذج التونسي الذي لم ينتهِ إلى التوحد بين النظام والحزب، بل إلى التوحد بين النظام وشخص الرئيس «المجاهد الأكبر»، ومن ثمّ إلى الاندماج والذوبان. فالنظام برمته أسير مزاج الرئيس وتقلّبات طبعه وحساباته الموقّتة. واستنادًا إلى تصريح للهادي البكوش، مدير الحزب الاشتراكي الدستوري الحاكم في عهد الحبيب بورقيبة، انتهى الأمر إلى أن «شرعية بورقيبة هي أساسًا شرعية الحزب والحكومة، «لأن بورقيبة هو زعيم وهو شعب وهو حكومة»، نقلًا عن: سالم لبيض، «قراءة في علاقة الدولة القطرية العربية بالمجتمع السياسي مثال تونس 1957 – 1987»، في: ابتسام الكتبي وآخرون، **الديمقراطية والتنمية الديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي 30 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 257.

(179) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 19.

(180) مجموعة مؤلفين، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، ص 171.

(181) جمال عبد الناصر، **الميثاق** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر 1962)، ص 5، نقلًا عن: جمال الشلبي، «مفهوم الديمقراطية في الخطاب الناصري»، في: الكتبي وآخرون، ص 106 – 107.

(182) محمد عابد الجابري، «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي»، في: الكواري وآخرون، ص 186.

(183) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 574.

(184) بركات، ص 575.

(185) عن الأيديولوجيا والسُلطة، انظر: بول سالم، **الميراث المرّ: الأيديولوجية والسياسة في العالم العربي**، ترجمة بدر الرفاعي، سلسلة المشروع القومي للترجمة 356 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002).

(186) الهرماسي، ص 98 – 99.

(187) غسان سلامة، «قوة الدولة وضعفها»، في: مجموعة مؤلفين، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، ص 230.

(188) أوليفييه روا، «الزبونية والمجموعات المتضامنة هل هم من بقايا الماضي أم يشهدون نشأة جديدة؟»، في: مجموعة مؤلفين، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، ص 366.

(189) النقيب، ص 173 – 174.

(190) يتحدّث حمزة علوي عن خاصيتين اتسمت بهما الدولة مابعد الكولونيالية: التضخم والمركزية. ويُقصد بتضخم أجهزة الدولة نموها البيروقراطي المفرط، وامتلاكها وسائل في الضبط والاتصال والأدلجة أكثر تطورًا من البنية الاجتماعية الاقتصادية التي تكفلها الدولة نفسها، وتُفسّر خاصية التضخم بالنسبة إليه من خلال ازدواجية علاقة الدولة في العالم الثالث بالبنى التحتية في الداخل والخارج. فعلى الرغم من أن الدولة تضبط علاقات الإنتاج في الداخل وتنظّم استخدام وسائله، فإن تكوينها الداخلي يتأسس على بنية تحتية خارجية هي التشكيلة الرأسمالية المتطورة. انظر: أحمد زايد، «الدولة ونمط التنمية في العالم الثالث: تحليل سوسيولوجي للدور الاقتصادي للدولة»، **المستقبل العربي**، السنة 12، العدد 133 (آذار/ مارس 1990)، ص 97.

(191) روجر أوين، **الدولة والسلطة والسياسة في الشرق الأوسط**، ترجمة عبد الوهاب علوب، سلسلة المشروع القومي للترجمة 650 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004)، ص 45.

(192) محمود عبد الفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهمّ التطورات في خلال الفترة 1945 – 1985**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)،

ص 85.

(193) أوين، ص 47، ونزيه الأيوبي، **الدولة المركزية في مصر**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي؛ محور «المجتمع والدولة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 106.

(194) مجموعة مؤلفين، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، ص 208، وعصام الخفاجي، **رأسمالية الدولة الوطنية** (بيروت: دار ابن خلدون، 1979).

(195) أوين، ص 69.

(196) عبد الفضيل، ص 121.

من منظور الطبقة، يصف كتّاب آخرون الطبقة الاقتصادية الاجتماعية التي اعتمدت العقيدة الثورية الجديدة ونشرتها، بـ «الطبقة المتوسطة الجديدة» أو «البرجوازية الصغيرة التقليدية». ووفق هذا الوصف، فإن أوضاع البرجوازية الصغيرة التقليدية تتدهور في سياق التطور الرأسمالي باطراد، ويحل محلها ما يسمّيه بولانزاس «البرجوازية الصغيرة الجديدة» التي تتألف من المستخدمين ذوي الياقات البيضاء، والفنيين، والملاحظين، وموظفي الحكومة... وغيرهم.

ثمة آخرون ينظرون إلى هذه الطبقة بوصفها طبقة وسطى غير برجوازية أو مهنية، مشيرين إلى أن أعضاء هذه الطبقة يحتلّون مواقع مهنية وفكرية وإدارية مختلفة تضم المدرّسين، وأساتذة الجامعات، والتكنوقراطيين، والمهندسين، والأطباء، والكتّاب، والصحافيين، والبيروقراطيين، وضباط الجيش من الرتب الوسطى. بعبارة محددة، فإن هذه المجموعة لا تشكّل طبقة بالمفهوم الماركسي، بل يمكن تحديدها سلبيًا في ضوء ما بقيَ بعد التحديد الإيجابي الثلاثي: الأرستقراطية الزراعية، والبرجوازية، والبروليتاريا.

يضاف إلى ذلك أن الجذور الاقتصادية والاجتماعية لأفراد هذه الطبقة متناقضة تمامًا، فبعضهم ينتمي إلى عائلات البرجوازية الصغيرة التقليدية الحضرية، وبعضهم الآخر ينتمي إلى الطبقة العليا التقليدية، في حين يتحدر آخرون من طبقة فقراء المدن العريضة، لكن نسبة كبيرة منهم أفراد ذوو أصول ريفية أتوا إلى المدينة للاستفادة من الفرص الاجتماعية والاقتصادية المتاحة فيها. وتساعد الأصول المختلطة لهذه الطبقة الوسطى الجديدة التي ظهرت لتلبية الوظائف البيروقراطية والاقتصادية الجديدة في مجتمعات تشهد تطورات سريعة، في تفسير شهية هذه الطبقة للسياسات الأيديولوجية. ومن الملاحظات البالغة الأهمية في هذا الشأن، أن هذه الطبقة تنمو في ظلّ الدولة. في هذا السياق، انظر: سالم، ص 92، ونيكوس بولانزاس، **السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية**، ترجمة عادل غنيم (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، 1989).

(197) عبد الفضيل، ص 151.

(198) مجموعة مؤلفين، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، ص 208.

(199) وفقًا لاقتراحات الببلاوي، فإن دول الخليج تمثّل أفضل تجسيد لفكرة الدولة الريعية، فهذه

الدول تعتمد في اقتصادها على تصدير سلعة خام هي النفط. وهكذا يستند اقتصاد هذه الدول إلى نوع من الريع الخارجي المعتمد على توافر أوضاع منجمية ملائمة وطلب خارجي كبير. وتمثّل إيرادات النفط العنصر الغالب على النشاط الاقتصادي، ومن ثمّ يتشكّل الهيكل الاقتصادي وفقًا لمقتضيات هذه السلعة، فإيرادات النفط تمثّل أكثر من 90 في المئة من الصادرات، ونحو النسبة ذاتها من إيرادات الميزانية، ويؤول دخل النفط إلى الدولة مباشرة، وبذلك تتوافر لهذه الدول في نظر الببلاوي عناصر تعريف الدولة الريعية. انظر: حازم الببلاوي، «الدولة الريعية في الوطن العربي»، في: مجموعة مؤلفين، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، ص 285.

(200) جياكومو لوتشياني، «الريع النفطي والأزمة المالية للدولة والتحرك نحو الديمقراطية»، في: مجموعة مؤلفين، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، ص 177 – 206.

(201) ثناء فؤاد عبد الله، **الدولة والقوى الاجتماعية في الوطن العربي**: **علاقات التفاعل والصراع** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 16.

(202) مع تسارع وتيرة الانفتاح والخصخصة في منتصف الثمانينيات، انخفضت نسبة الاستثمار العام إلى الناتج القومي الإجمالي من 15.5 في المئة إلى 6.5 في المئة في عامي 1986 و1987 إلى عامي 1995 و1996. أما الاستثمار الخاص بعنصريه المحلي والأجنبي، فإنه لم يزدْ زيادة تكفي لتعويض الانخفاض في الاستثمار العام، ومن ثم انخفضت نسبة الاستثمار المحلي الإجمالي من 26.5 في المئة في عامي 1986 و1987 إلى 16.3 في المئة في عامي 1994 و1995. وطوال الأعوام العشرة التي سبقت عام 1988، كان إجمالي فرص العمالة التي أنشأها القطاع الخاص 1.5 مليون فرصة عمل جديدة، بمعدل 150.000 فرصة عمل سنويًا، ما يساوي نحو ثُلث عدد المنضمين الجُدد إلى سوق العمل كلّ عام. ومن إجمالي مساهمة القطاع الخاص في فرص العمالة خلال الأعوام العشرة، لم تساهم الشركات العالمية إلا بنحو 375.000 فرصة عمل. انظر: ثناء فؤاد عبد الله، **آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 296.

(203) أكان الأمر متعلّقًا ببرامج التثبيت الاقتصادي للصندوق أو ببرامج التكيف الهيكلي للبنك، فإن الوصفتين تنطلقان من رؤية موحدة فحواها أن مأزق المديونية والركود الاقتصادي اللذين تواجههما الدول النامية إنما يعود في التحليل الأخير إلى أخطاء السياسات الاقتصادية الكلّية الداخلية. وللخروج من هذا الركود وذلك المأزق، يتعيّن أن تقوم الدولة المعنية بإحداث تغييرات جذرية في هذه السياسات ولو حصل ذلك بتكلفة مرتفعة وعلى حساب الأهداف الاجتماعية.

(204) محمد جمال باروت، «خلاصة تنفيذية»، في: **الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية**: **بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 54.

(205) الأيوبي، ص 150.

(206) المرجع نفسه، ص 153. وضمن وجهة النظر نفسها، انظر: نزيه الأيوبي، «البيروقراطيات العربية بين تضخم الحجم وتنوع الوظيفة»، في: مجموعة مؤلفين، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين**، ص 585.

(207) تستعير الدراسة هذه العبارة من خلدون النقيب في وصفه النماذج الفرعية للتسلطية العربية.

(208) رضوان السيد، «الدولة العربية المعاصرة وإعراض الجمهور عنها»، **الاجتهاد**، العدد 14 (شتاء 1992)، ص 248.

(209) حارث حسن، «الأزمة الطائفية في العراق: إرث من الإقصاء»، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، 23/ 4/ 2014،

http@/carnegie-mec.org/publications/HfaF55405.

(210) سلامة، «قوة الدولة»، ص 223.

(211) عبد الإله بلقزيز، «دور الدولة في مواجهة النزاعات الأهلية»، في: مجموعة مؤلفين، **النزاعات الأهلية العربية**، ص 77 - 78.

(212) سعد الدين إبراهيم، وآخرون، **الدولة والمجتمع في الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 47.

(213) بلقزيز، ص 51.

(214) عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 189.

(215) برهان غليون، «مقدمة عامة: التحدي الديمقراطي في الجزائر»، في: إسماعيل قيرة، وآخرون، **مستقبل الديمقراطية في الجزائر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 19.

الفصل السادس
آليات إنتاج النظام الطائفي وإعادة إنتاجه .... زين الدين خرشي

أولًا: في المفهوم والمنهج

تندرج مقاربتنا لموضوع الطائفية ضمن مفهوم عدِّها «نظامًا اجتماعيًا» يتمتع بمنطق مستقل ويعتمد على آليات وديناميات سوسيولوجية منوعة تضمن له الاستمرار من خلال إعادة إنتاج نفسه في إطار سيرورات تاريخية ممتدة وضمن علاقات سيطرة - ظاهرة وكامنة - تحتل معظم فضاءات التفاعل في المجتمع. وعلى الرغم مما يرتبط بالطائفية من اعتقاد وحُكم مُسبقين بعبثية ممارساتها وفوضوية مآلاتها، فإن هذا يجب ألا يلغي حقيقة أن لها عقلانيتها الخاصة.

لذا، كانت غايتنا في هذه الدراسة فهْمَ منطق عمل النظام الطائفي - أو الطائفية - وروحه، وتفسير طرائق عمله وأسباب استمراره، من خلال تحليل آليات إنتاجه وإعادة إنتاجه في حقول المجتمع كافة، ولا سيما السياسي منها. ونؤسس طرحنا على اقتناع مفاده أن السعي إلى فهم الطائفية وتفسيرها كونها شرطًا أساسيًا لإمكان تجاوزها، لا يتأتى إلا باعتماد مقاربة منهجية عابرة التخصصات، تستمد أدواتها المفاهيمية والتحليلية من ميادين معرفية متنوعة تقع ضمن حقل العلوم الاجتماعية (السوسيولوجيا، الأنثروبولوجيا، السيكولوجيا، الاقتصاد السياسي ...إلخ)، خصوصًا أننا في صدد محاولة التحليل والتفسير ضمن سياقات بحثية على درجة عالية من التعقيد، مسكونة بأسئلة الفهم وبإلحاح: لِمَ الطائفية؟ وكيف تنشأ وتتطور؟

تماشيًا مع هذا، اخترنا البحث في طبيعة الآليات السوسيولوجية التي تقف وراء إنتاج النظام الطائفي وإعادة إنتاجه، وماهية الدلالات والمعاني المبلوِرة لروحه وجوهره، لذا سنقوم بتتبع آثار الطائفية في الفرد (خطابه، سلوكه، قيمه، معاييره ...إلخ) وفي بنى المجتمع المختلفة وحقوله (السياسة، الاقتصاد، الإعلام ...إلخ) بالتموضع مكان الفاعل الاجتماعي والأخذ بأدوات تحليل ميكرو وماكروسوسيولوجية.

في حين تُقدَّم الطائفية على أنها حالة طبيعية في مجتمع تتعدد فيه الطوائف، وتحفُّ بخطابات تسوِّق لبدهيتها وطبيعيّتها، بوصفها انعكاسًا ونتيجة منطقية للتنوع الهوياتي (الديني، القومي، العرقي، اللغوي ...إلخ) في هذا المجتمع، لتوليد شرعية نهائية لها لا تقبل الشك؛ فإنه يوجد في المقابل طرح مخالف، مصدره المعرفة السوسيولوجية التي تؤكد ضرورة التمييز بين الطائفة والطائفية، وتبيّن تفصيلات سيرورات تحوّل الطائفة من مقولة اجتماعية إلى مقولة سياسية، وكيف أن الطائفية - في جوهرها - هي نظام سيطرة في إمكان

البحث السوسيولوجي الكشف عن آليات إنتاجه والوقوف على العوامل التي تدفع في اتجاه استمراره، ومنه اعتقادنا أن وضعيات السيطرة وعدم المساواة الموجودة في ثنايا النظام الطائفي ما هي في الحقيقة إلا وضعيات جرت هندستها وبناؤها في مرحلة أولى ثم سُعِيَ إلى تحصينها في مرحلة لاحقة. إن الطائفية بناء سوسيوتاريخي خاضع لمتطلبات فاعلين اجتماعيين متعددين ومصالحهم واستراتيجياتهم.

سيساهم التأسيس على ما سبق في تحرير الأفراد والجماعات - على اعتبار أن المعرفة السوسيولوجية معرفة محرِّرة - من وضعيات السيطرة، وفضح[216] لاطبيعيّة الطائفية وكيف أنها ليست بالقدر المحتوم. ويبدأ التوصل إلى هذه النتيجة من الإضاءة على علاقات السيطرة وعلى آليات إعادة إنتاجها وتفكيك صيغ شرعنتها المختلفة، الأمر الذي من شأنه الارتقاء بوعي المسيطَر عليهم وتحريرهم. يرى بيار بورديو (Pierre Bourdieu) أن الجهل بالقانون السوسيولوجي الذي يقف وراء ظاهرة ما، يجعل منها وضعًا طبيعيًا وقدرًا محتومًا في ذهن الفاعلين المتدخلين فيها، لكنه حين يُعرف ويتحقق الوعي به يتحول إلى فرصة للحرية والتحرر[217]. لذا، فإن مهمة السوسيولوجي تتمثل في مساءلة البديهيات والشك في طبيعيّتها.

يُشكل اعتبار الطائفية نظامًا اجتماعيًا للسيطرة والبحث في ماهيتها على هذا الأساس - في نظرنا - ضمانتين منهجيتين لإنتاج قيمة معرفية مُضافة في إمكانها المساهمة في الارتقاء بالوعي الاجتماعي والسياسي للفاعلين المختلفين «المتورطين» في هذا النظام، من خلال إلقاء الضوء على آلياته وقوانينه المستترة. ولا تقدر المقاربات البحثية السردية على تحقيق ذلك، بسبب سطحية تناولها الموضوع، حيث تكتفي بعرض قراءة خطيّة لكرونولوجيا الحوادث الطائفية والسياسية الكبرى، الأمر الذي يعني الاكتفاء بالتاريخ الرسمي والمكتوب للطائفية، في حين أنها تنأى بنفسها عن الغوص في أعماق «النظام» للبحث في تاريخه السوسيولوجي (أي التاريخ غير الرسمي وغير المكتوب) وديناميات المتعددة لتفسير التداخل الموجود ضمنه بين الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وقدرته على إفراز أيديولوجيا وروح وعقلية خاصة به.

من المهم الوعي بالمسافة التي تفصل بين الطائفة مُعطى اجتماعيًا موضوعيًا والطائفية إطارًا سياسيًا وقانونيًا لتوزيع السلطة ومحاصصتها وممارستها، لذلك وجب التفريق بين طائفية المجتمع وطائفية الدولة[218]. إن المنطق الطائفي في الحقل السياسي (أو ما يسمى بالطائفية السياسية) هو استراتيجيا قائمة على استغلال واقع التنوع الطائفي في المجتمع وتحويله إلى ريع ضامن لشرعية ممارسة السلطة وحيازتها. من هنا، تتأكد النزعة القوية نحو تسييس الاجتماعي (الهوية، اللغة، الدين ...إلخ) وممارسة السياسة بغير أدواتها ومفرداتها الحداثية. إن الطائفية هي «مجموعة الظواهر التي تعبِّر عن استخدام العصبيات الطبيعية، أي ماقبل السياسية، الدينية منها والإثنية والزبائنية... في سبيل الالتفاف على قانون السياسة العمومية أو تحييده، وتحويل الدولة والسلطة العمومية من إطار لتوليد إرادة عامة ومصلحة كلية، إلى أداة لتحقيق مصالح خاصة وجزئية»[219].

في إطار بحثنا في الطائفية من حيث هي نظام سيطرة، نشير إلى اعتمادنا على تصور بيار بورديو للسيطرة، خصوصًا ما تعلق بإبرازه ذلك الجزء من المسؤولية الذي يقع على «المسيطَر عليهم» في قيام علاقة السيطرة

وإدامتها ومساهمتهم المباشرة في إعادة إنتاجها؛ الأمر الذي يتيحه مفهوم «الهابيتوس» (Habitus) الذي جاء به بورديو بديلًا من مفهوم الاغتراب. بمعنى آخر، إن المسيطَر عليه هو طرف فاعل في علاقة السيطرة لا مجرد «ضحية» – أو مفعول به – فهو باستبطانه مفردات الطائفية وقيمها يعيد إنتاجها في سلوكه وتمثلاته حول نفسه وحول الآخرين في الحياة اليومية، ولا مجال أن يستمر النظام من دون إيمان الأفراد به وانصياعهم/ خدمتهم إياه.

يحتل مفهوم الهابيتوس المساحة الواقعة بين التنشئة الاجتماعية من جهة، وأفعال الأفراد من جهة أخرى، وهو يتشكل من مجموع الاستعدادات وأطر الفعل والإدراك التي يكتسبها الفرد ضمن تجاربه الاجتماعية، فمن خلال التنشئة الاجتماعية وضمن المسارات التي يمكن أن تأخذها الحياة الاجتماعية، يستبطن الفرد مجموعة من طرائق الفكر والإحساس والفعل التي تصبح عند التشكل كهابيتوس مصدر «قدرة خلاقة»[220] في إمكانها إفراز أنواع عدة من السلوك بحسب الوضعية الاجتماعية المعيشة. لا يعني الهابيتوس في أي حال من الأحوال إعادة إنتاج بشكل مطابق، لأنه في الواقع عبارة عن «بنى مبنيّة تتمتع بالقدرة على الاشتغال كبنى مُهيكِلَة»[221]. إنه «بُنى مبنيّة»، لأنه نتاج عملية التنشئة الاجتماعية، و«بُنى مُهيكِلَة» بفعل قدرته على استحداث مجموعة لامتناهية من الممارسات الجديدة. إنه ليس بالقدر المحتوم والنهائي، بل منظومة مفتوحة من الاستعدادات معرضة باستمرار لتجارب جديدة[222].

هناك حقيقة مرتبطة بطبيعة كل نظام اجتماعي، ومنه الطائفي، أن وجوده واستمراره لا يقتصران على بنى اقتصادية وسياسية موضوعية خارجة عن ذوات الأفراد، تمارس عليهم حتمية وإلزامية من الخارج. لكنه أيضًا، في الوقت نفسه، يستند إلى وجوده في ذواتهم واقعًا شخصيًا يعمل من الداخل. إن هذه المقاربة لطبيعة النظام الاجتماعي نابعة من تموضع من داخل الرؤية السوسيولوجية للواقع، فالمعرفة السوسيولوجية أفادت في معرفتنا بالعالم لما أضاءت على ظاهرة أساسية في حياة الأفراد والمجتمعات، وهي التنشئة الاجتماعية.

يعدّ الإنسان الطائفي، الحامل الروح الطائفية والناقل لها، نتاجًا لبنى موضوعية أنشأته واستبطنت فيه طوال مساره الحياتي منطق عمل النظام، ومعاييره، ونماذجه الإدراكية والسلوكية ومنظومته القيمية، التي تشكِّل في الحصيلة ما نسميه روح النظام. وكي يعمل أي نظام اجتماعي/ طائفي ويعيد إنتاج ذاته بالحد الأدنى، وجب وجود نوع من التناسب بين البنى الموضوعية الخارجية (الثقافية، الاقتصادية، السياسية ...إلخ) والبنى الذاتية الداخلية (الاستعدادات، الميول، الاتجاهات ... إلخ) هنا، كجزء مستبطن من النظام الطائفي في هذا الإنسان الطائفي، وهو الجزء المسؤول عن عمل النظام واستمراره، فبُنى هذا الأخير – الموضوعية والخارجية – لا يمكن أن تعمل من دون وجود «الروح الطائفية» ومساهمتها، أي من دون «انخراط» الأفراد بدرجات متفاوتة واستثمارهم في ممارسات ووضعيات اجتماعية متنوعة، مدفوعين في ذلك بمجموع الاستعدادات والميول الشخصية للفعل العفوي الخاضعة لمنطق النظام. من وجهة النظر السوسيولوجية، فإن الانخراط في النظام الطائفي والانصياع له ولمتطلباته لا ينبعان بالضروة من فعل إرادي

واعٍ بقدر ما يخضعان لآلية «تعديل» عفوي محددة اجتماعيًا تمكن تسميتها الحس العملي الذي يكتسبه الفرد ويُخوّله معرفة عميقة برموز الفعل الاجتماعي ودلالاته والعيش والتفاعل بسلاسة مع الواقع الطائفي.

يحتاج أي نظام اجتماعي كي يستمر إلى حد أدنى من استبطان الأفراد مجموعة من الاستعدادات والميول المسايرة لروحه، التي تضمن له إعادة إنتاج نفسه من التحت/ الداخل. وفي ما يتعلق بالنظام الطائفي، فإن هذا المطلب يتجسد في «الهابيتوس الطائفي» (المشتمل على مجموع الاستعدادات، الاتجاهات، الميول العفوية والاستجابات الشرطية ...إلخ) الذي يقوم بدور الناقل (un vecteur) للروح الطائفية؛ الأمر الذي يفسر وجود قابلية ونزوع عند الأفراد والجماعات نحو التطييف. وعلى الرغم من «اقتناع» الفرد بسلبية الممارسات الطائفية وحاجته إلى الدولة، فإنه يعيش حالة «انصياع» وشعور بالحاجة إلى المظلّة الطائفية، فالهابيتوس الطائفي يُهيكِل في الأمد البعيد منظومة شعور وتفكير وسلوك تتحول إلى مادة أولية تبني الإطار المرجعي لعلاقة الفرد بنفسه وبالآخرين وبالعالم.

عند الحديث عن «إعادة الإنتاج الاجتماعي»، فإننا نقصد تلك الظاهرة السوسيولوجية التي يجري من خلالها «توريث»[223] (نقل) المواقع والوضعيات الاجتماعية وطرائق الفعل والتفكير من جيل إلى جيل آخر، وهي مؤشر إلى مستوى الثبات والتكلّس ومحدودية فرص الحراك في المجتمع ومساراته. إننا نعتقد بالقدرة التحليلية لمفهوم إعادة الإنتاج على إظهار الماهية النسقية للطائفية وإبراز العوامل المساهمة في استمرارها.

ثانيًا: الآليات السياسية لإعادة إنتاج الطائفية

1 – اختطاف السياسي من المجتمع

تُعد حالة الغلق والتكلّس التي تميز الحقل السياسي، إحدى الآليات الأبرز في عمل النظام الطائفي وإعادة إنتاجه، الأمر الذي يمكن تفسيره بمنطق النظام وطبيعته ذاته، حيث يسعى لتحقيق شكل بسيط ومتماثل من إعادة الإنتاج، خشية أن يزعزع «العنصر الجديد» توازنات النظام وهندسة محاصصاته. ومنه يمكن تحليل ظاهرة توريث الزعامة السياسية للطوائف وفهمها[224]، فضلًا عن طرائق استعمال ما يسمى بالفيتو الطائفي. ويزداد مطلب الغلق على الحقل السياسي، خصوصًا أنه يمثل مجالًا اجتماعيًا للاقتراح والتغيير، لذا وجب إحكام الغلق عليه أكثر من الحقول الأخرى (الثقافية، الأكاديمية ...إلخ).

إن الطائفية تنزع إلى فرض منطقها الخاص على المجتمع كله، انطلاقًا من الحقل السياسي، حيث تتبلور «الروح والنزعة الطائفية» وتنمو في البيئة الأصلح لها، وهي بيئة الاستقطاب العالي التي تميّز هذا الحقل، ما يؤدي في النهاية إلى فرض الطائفية نفسها على مفردات العمل السياسي وإحكام الغلق عليها، وتصبح هي الإطار العام الذي تجري فيه السياسة والمصدر الأوحد لقواعدها. إن منطق النظام الطائفي يفرض نفسه على الكل إلى درجة يصير فيها مضمون السياسة وغايتها هو إنتاج خطابات وممارسات طائفية وتطييفية تسري في اتجاهات الجسم الاجتماعي كلها وتعيد إنتاجها؛ إنها حال السياسة حين تتحول خادمة النظام الطائفي

فيجري تطييف القضايا كلها: قانون الانتخاب، استراتيجيا الأمن والدفاع، قانون الجنسية، السياسة الخارجية، الزواج المدني وغيرها؛ ما يؤشر إلى أن الممارسة السياسية تئن تحت وطأة النظام الطائفي.

في هذا الإطار، يجري طرح «المشروع الطائفي» بوصفه المشروع السياسي الأوحد الموجود في الساحة، والقضايا كلها - الاقتصادية والأمنية والثقافية والاجتماعية... وغيرها - تتأثر به، كما أنه يمثل الصيغة السياسية الأكثر «صدقية»، ولا مجال للتفكير في السياسي من خارج البراديغم الطائفي. إن العقل السياسي الطائفي غير قادر على استيعاب مفردات غير مفردات الطائفية، يُضمنها مشروعَه وسياساته. يعتاش المشروع السياسي الطائفي من التموقع مقابل الآخر الطائفي، لذا فهو مجموع ردّات فعل يُعبّر عنها في مواقف: نحن مع.. نحن ضد..، ولا يرتقي إلى أن يكون قوة اقتراح.

بهذا المعنى، تكون الطائفية نفي السياسة، لأنها باستغلالها الطائفة ووعائها الاجتماعي الموجود مسبقًا، تضع نفسها في وضعية تجعلها في غنى عن ممارسة العمل السياسي الحديث: الاقتراح، الإقناع والنقاش، لذا نجد تصور زعماء الطوائف للفعل السياسي أنه رعاية القاعدة الاجتماعية الزبونية وتحصينها، ويخصصون لها جانبًا كبيرًا من وقتهم ومواردهم المالية في اللقاءات والاستقبالات التي تتم في «دارة» الزعيم - أي بيته - التي تعدّ في السياق الطائفي المكان الأبرز للحدث والفعل السياسيين، ففيها تقدّم الولائم، وتجرى المقابلات، وتنظم المؤتمرات الصحافية، ويُلتقى بالسفراء والوفود الرسمية والشعبية. إن هذا التطابق بين الاجتماعي والسياسي وعدم تمايزهما حتى في المكان، دليل قوي على هيمنة العلاقة الطائفية على التشكيلة الاجتماعية كما على التشكيلة السياسية.

في الجهة المقابلة، نجد أن النظام الطائفي يقوم بإعادة إنتاج نفسه باستحضار الأزمات واستحداثها، فحالة الأزمة بالنسبة إليه مناسبة لتجديد شرعيته،وخصوصًا أن حلّها يمر حتمًا بإجراءات وممارسات هي من صلب العملية الطائفية ولمصلحتها؛ أي المحاصصة. إن الأزمة هي لحظة ولادة جديدة للنظام، كونها تستجيب لحاجة ملحة في إعادة صوغ «التوافق»[225]، كما أنها توفر بيئة ملائمة للخطاب الشعبوي المستعدي والمشيطِن للآخر والمتسبّب بالاستقطاب الطائفي. إن حاجة النظام الطائفي إلى الأزمة هي كحاجة الجسم إلى الأوكسجين، فمن دون أزمة لا شرعية له في الوجود، لذا تتولّد لديه نزعة واتجاه واضحان نحو إنتاج الأزمات والوضعيات المتأزمة.

الطائفية مسرح للمواجهة والصراع بين شعبويات مختلفة ومتعددة (سنية، شيعية، كردية، درزية، مسيحية ...إلخ) ينزع كل منها إلى نفي التناقض الأيديولوجي والصراع على المصالح داخل الجسم الاجتماعي لكل طائفة وإسكاته، وتعتمد هذه الشعبويات لتحقيق ذلك على ترحيل تناقضات الطائفة الداخلية إلى حدود تماسها مع الطوائف الأخرى، بأن تضخّم الاختلافات وتعارُض المصالح معها. وتتغذّى شعبوية كل طائفة من شعبويات الطوائف الأخرى، خصوصًا أن هذه الأيديولوجيا في النظام الطائفي تعدّ ضرورة سياسية لضمان الحشد والتجنيد، ولذا يُحرص دائمًا على ألا تنخفض تحت مستوى حد أدنى مطلوب من اليقظة والوعي الطائفيين. وبالنسبة إلى نظام سيطرة النظام الطائفي الذي غايته الاستمرار ومنع بروز أي

بؤر للمقاومة، تعد الأيديولوجيا الشعبوية الأنسب للتغطية على الشكل الأبرز لعدم المساواة داخل الطائفة، وهي عدم المساواة السياسية.

بالتأسيس على التصور الشعبوي للطائفة، فإنها تصير فضاء غير معني بالسياسة[226] (Apolitique)، باعتبار أنها تتشكل من أناس متشابهين لهم مصالح غير متناقضة، ما يعني انتفاء أسباب الصراع وبالتالي انعدام سبب الوجود السياسي. الصراع الوحيد المعترف به هو الذي يتخلل الفضاء ما بين الطائفي (لا المشترك بالضرورة)، هناك تجد السياسة مبررًا لوجودها وممارستها.

2 – احتلال الدولة وتأميم مقدراتها

صحيح أن النظام الطائفي قائم على مقولة اجتماعية موضوعية هي الطائفة، لكنه حوّلها إلى استراتيجيا سياسية وصولية وإلى مورد ريعي هو الطائفية، وهو بهذا مكّن «الطائفة» من امتصاص كل المقدّر (Le potentiel) السياسي الموجود في المجتمع وشفطه وإعادة إخراجه في حلّة طائفية. إن هيمنة الطائفية والجاذبية العالية التي تمارسها على المضامين السياسية المبعثرة في المجتمع تشتملان حتى على المقدّر السياسي للدولة[227]، التي صارت بوضعها الحالي غير قادرة على صيانة المصلحة العامة، ولا حتى على إنتاج مضامين سياسية[228].

إن مفعول المؤسسات السياسية للدولة (البرلمان، رئاسة الحكومة، رئاسة الجمهورية ...إلخ) معطّل، وفي المقابل نشطت أطر ومؤسسات العمل الاجتماعي والسياسي الطائفي (اللقاءات بين قادة الطوائف المختلفة التي تحتضنها «داراتهم» بصفة دورية)، إلى حدٍّ صارت زمنيةُ (Temporalité) الحدث السياسي خاضعة لتفصيلات هذه اللقاءات وتوقيتها، وتعدّها وسائل الإعلام مادة إخبارية أساسية. إنها صناعة التسويات من خارج مؤسسات الدولة والتعدّي على مهمتها الطبيعية (ضبط الصراع وصناعة التسويات والتوافق في المجتمع) وتخصيصها بتخريج القرار السياسي فحسب. وتتعرض الدولة مركز القرار السياسي، لمنافسة شرسة من طرف مراكز سلطة سياسية أخرى (الطوائف) للاستحواذ على مقدراتها وصلاحياتها.

إن المشروع السياسي للطائفية يقوم على تصور للعلاقة بالدولة قائم على الصراع والمواجهة والحدّ من صدقيتها في المجتمع، من خلال إزاحتها وتقليص صلاحياتها ونفوذها الاجتماعي. إنه مشروع اللادولة، مشروعٌ غايته استحداث حقل سياسي بمفردات خاصة به (الطائفة، المحاصصة، التعطيل، التوافق ...إلخ) وإخضاع الدولة والاستحواذ على مقدراتها لمصلحة المنطق الطائفي ومستلزماته، لذا نجد كثيرًا ما تضطر الدولة ومؤسساتها، خصوصًا الجيش وقوى الأمن، إلى التنازل عن صلاحياتها ومهماتها لمصلحة الفرقاء الطائفيين محافَظة على السلم الاجتماعي. في هذا الإطار، من الطبيعي أن يكون النائب أو الوزير أو رجل الأمن أو الموظف، وكيلًا اجتماعيًا لطائفته[229] في الدولة، التي تتحول مع مؤسساتها فضاء للتفاوض والتناحر وتقاسم الموارد. من المفارقة[230] أن من يساهمون في إضعاف الدولة واستغلالها هم أنفسهم من ينتقدون ضعفها وغيابها. «أمراء الطوائف أعجز من أن يطيقوا ولادة دولة تتغلب على الطائفة وتخضعها

لقوانينها أو تُدْرِجها في المصالح العمومية، بل هم ينظرون بعين الريبة إلى مثل هذه الدولة، إذ هي تهدد مواقعهم وسيطرتهم على جمهورهم وقواعدهم»[231].

ما معنى السياسي في نظام كالنظام الطائفي يحرص دائمًا على محو الحدود الفاصلة بين العام والخاص ولا يعترف بها، خصوصًا أن السلطة السياسية فيه هي إسقاط مباشر للسلطة الاجتماعية، في حين أن عدم الاعتراف بتمايز الخاص والعام يعني أن لا مكان للدولة في هذا النظام.

ثالثًا: الآليات الاجتماعية لإعادة إنتاج الطائفية

1 - محاولة لإلغاء المجتمع

إن النظام الطائفي، بوصفه نظام سيطرة، لا يسمح بتأسيس مراكز سلطة فردية أو جماعية مستقلة عنه في المجتمع، إن في طريقة عملها أو في أهدافها. إن المطلوب طائفيًا من الأفراد، كما من الجماعات، هو الانخراط في جهد التطييف والمساهمة في توسيع القاعدة الزبونية الخادمة للنظام الطائفي والمستفيدة منه، فتجاوز الطائفة والعمل من خارجها يمثّل تهديدًا مباشرًا لاستمرار النظام وضربًا لشرعية وجوده اجتماعيًا وسياسيًا، لذا تحرص الطائفية - شأنها في ذلك شأن أنظمة السيطرة - على توفير حد أدنى من إعادة التوزيع المادي والرمزي، وهي المهمة المنوطة بالمؤسسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التابعة للطائفة.

ضمن هذا المسعى، يلاحظ حرص الطائفة على امتلاك أجهزة ومؤسسات تابعة لها، تختص بتأدية نوعين من المهمات والأدوار، وتقود في المحصلة إلى تأكيد حضورها الاجتماعي وتعظيم وزنها السياسي والاقتصادي. **أولًا**، الأجهزة الناعمة، أو اليد الناعمة للطائفة، التي تقوم من خلالها بأداء وظائف الرعاية الصحية (مستشفيات، صيدليات ...إلخ)، والتعليم (مدارس، معاهد، جامعات ...إلخ) والخدمة الاجتماعية (دور رعاية المسنين والأيتام ...إلخ) والأدلجة[232] (صحف يومية وأسبوعية، قنوات تلفزيونية، إذاعات ...إلخ). وفي هذا الإطار، تقوم وسائل الإعلام بالحشد والتجنيد وإقناع المتعاطفين بصدقية نهج الزعامات[233].

ثانيًا، الأجهزة الخشنة، أو اليد الخشنة للطائفة، ومهمتها الاشتغال بالعنف، ممثلة في فرق ومجموعات أمنية وعسكرية (ميليشيات) وظيفتها توفير الحماية لأفراد الطائفة وقادتها وتأمين مناطق نفوذها المسماة بالمربعات الأمنية[234].

إن الأدوار والمهمات التي تقوم بها الطائفة (سياسية كانت أم اجتماعية أم اقتصادية أم ثقافية ...إلخ)، تضعها في مواجهة مباشرة ودائمة مع الدولة ومؤسساتها من جهة، وتساهم ضمن دينامية «من تحت» في إعادة إنتاج النظام الطائفي بضمان تسرّبه إلى مسامات الحياة الاجتماعية كلها من جهة أخرى.

في هذا النظام، يمتلئ الرباط الاجتماعي ويأخذ الشكل الطائفي، ما يرقى بالطائفية إلى أن تكون «العلاقة

الاجتماعية المهيمنة» وصاحبة الثقل الاجتماعي الأكبر، وتمارس بذلك حتمية اجتماعية (الحتمية الطائفية)، بأن تؤسس لاستراتيجيات الفعل المختلفة، الفردية والجماعية، ضمن حقول المجتمع المختلفة: الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي، الثقافي، الديني ...إلخ، ما يفسر الحضور الدائم – في العلن أو في السِرّ – والأهمية الكبيرة لأسئلة: من أنت؟[235] ومن أين؟ في ثنايا التفاعلات اليومية. إن الطائفية من حيث هي العلاقة الاجتماعية المهيمنة لا تنتج مواطنين (على قاعدة الاستقلالية والحرية) بل تنتج زبائن وعملاء (Clients et agents) مكلفين بخدمة النظام الطائفي في مقابل ضمان حمايتهم.

إن الآلة الطائفية تعمل دائمًا على تلوين تفصيلات الحياة الاجتماعية بالصبغة الطائفية، فمن صراع طبقي برهانات سوسيو – اقتصادية إلى صراع طائفي برهانات هوياتية (دينية، لغوية، عرقية ...إلخ). إنها آلية لتزييف الواقع الاجتماعي والتغطية على التناقضات الحقيقية التي تتجاوزه وتجعل من تفصيلاته اليومية «موردًا سياسيًا» في خدمة منطق النظام، وأكبر تجلٍّ لهذه الآلية هو تحويل الطائفة من مقولة اجتماعية موضوعية إلى مورد سياسي يغذي استراتيجيات سيطرة وصولية، على اعتبار الطائفية ليست بالضرورة دفاعًا عن الطائفة، بل هي محكومة بغايات سياسية واقتصادية خاصة بها، تبدأ بتسييس الطائفة وتنتهي بعسكرتها. إن الطائفية المبنية بالضرورة على موقف سلبي من الآخر تفرز دينامية توسعية تذهب أكثر فأكثر في اتجاه تطييف مجالات الحياة الاجتماعية، فهي كي تضمن إعادة إنتاج نفسها تحتاج إلى إظهار الآخر في صورة العدو أو – في أحسن الأحوال – المنافس الذي لا يُؤتمن، ومع ارتفاع درجة الخوف وسيطرة مشاعر عدم الأمن عند أفراد الطائفة يُستعان بمنطق التطييف لإدارة هذا الخوف ورسملته.

يمكن تلمس قوة تلك النزعة البراغماتية الكامنة في النظام الطائفي[236] في سعيه الدؤوب لـ «رسملة» مكوّنات المجتمع الطائفي كلها: الدين، التاريخ[237]، الشهيد[238]، الذاكرة، الرياضة[239]، المكان[240] ...إلخ، وجعله خاضعًا – وخادمًا – لمتطلبات المنطق الطائفي.

يتمتع النظام الطائفي بمقدرة هائلة على الانتشار الأفقي واحتلال مساحات الحياة كلها في المجتمع، وكذا شلّ القوى الاجتماعية وتعطيلها كلها، التي تسير في اتجاه غير اتجاهه وتؤمن بمقولات غير مقولاته وتحمل مشروعات غير مشروعاته. هو نظام بأيديولوجيا قطعية إقصائية لا تعترف إلا بالطائفة انتماء حصريًا يلغي باقي الانتماءات الاجتماعية ويتفوق عليها. وهو في تعصّبه لهذه الفكرة يضخّم مكوّن الانتماء الطائفي ويحارب بزوغ كل انتماء آخر، لذا يُحصر التنوع داخل الطائفة والعمل على جعلها جسمًا واحدًا متجانسًا. إننا في صدد الحديث عن دينامية بمسارين اثنين: **الأول** يذهب إلى إبراز التجانس وإسكات التناقض داخل حدود الطائفة؛ أما **الثاني** فيُضخّم الفروق والاختلافات في العلاقة بالطوائف الأخرى.

تقوم الطائفية، بوصفها تمثل العلاقة الاجتماعية المهيمنة على التشكيلة الاجتماعية، بهيكلة الفضاء الاجتماعي في ثنائيةٍ طرفاها «معنا» أو «ضدنا»، وعلى أساسها يقوّم بشكل دائم سلوك الأفراد – كما في المحكمة – للحكم على درجة الولاء للطائفة الذي يصبح الرأسمال الاجتماعي الأكبر الذي يدور عليه الرهان والتنافس، ويُدار كما يُدير المقاول رأسماله الاقتصادي في المجتمع الرأسمالي.

تسعى الطائفية في تعاطيها مع الدين، إلى إبراز مكوّنه العاطفي لاستثماره سياسيًا واجتماعيًا؛ في مقابل السكوت عن وظيفته الاجتماعية ومحتواه الإدماجي المتضمن قيمَ الانفتاح والتسامح مع الآخرين. كما تُضخم الخلافات والتناقضات السياسية وتجعلها ذات طابع ديني. إن هذه الدينامية هي امتداد لأخرى أوسع منها، تتمثل في تكثيف جدار مكوّن الهوية الديني بين الطوائف، قصْدَ جعْلِ الحدود القائمة بين الطوائف حدودًا عقدية مطلقة لا مجال معها للتوافق.

في سياق النظام الطائفي يتمتع العنف بشرعية غير متاحة في أي نظام اجتماعي أو سياسي آخر، فوجوده يكون دائمًا تحت مسمى الدفاع عن النفس والاحتماء من ظلم الآخر وعدوانه، كما أن منظومة القيم والأعراف الاجتماعية المتضمنة في النظام الطائفي تشرعن ممارسة العنف - الرمزي منه والمادي - ضد الآخر، أكان من الطائفة نفسها أم من خارجها. إن الطائفية، بما تعنيه من إلغاء للدولة وعدم اعتراف باحتكارها العنف، تجعل من السهل بالنسبة إلى الفرد اللجوء إلى العنف في حل النزاعات والخلافات، خصوصًا أنه يعلم مسبقًا - بحُكم تنشئته الاجتماعية والسياسية - أنه محمي من الطائفة.

يُخفّض النظام الطائفي من التكاليف الاجتماعية المترتبة على ممارسة العنف، باستحضار منظومات جاهزة من المبررات والمسوغات القائمة على الأفكار المسبقة لأي طائفة عن الأخرى، ففي النظام الطائفي لا يُسمى العنف عنفًا، فهو بفعل الخطاب والمنطق الطائفيين اللذين يسبح فيهما، يُصبح مجرد ردّة فعل شرعية للدفاع عن النفس والمطالبة بالحقوق[241]، إضافة إلى أن الوضعية الطائفية في جوهرها هي وضعية عنف متبادل، أي علاقة عنف وعنف مضاد، لذا فإن العنف - في السياق الطائفي - ليس فعلًا عرضيًا، بل هو في صلب الممارسة اليومية للاجتماع والسياسة، وهو عنصر بنيوي في النظام، خصوصًا أن الطائفية تقوم على إقصاء الأدوات السلمية (الانتخاب مثلًا) لحلّ الخلافات السياسية وتُعطّل عمل مؤسسات الدولة، ما يرتقي بالعنف إلى أن يكون الوسيلة الأنجع لحفظ الحق وانتزاعه. لذا يمكن اعتبار الطائفية بهذا المعطى انتصارًا للعنف وشرعنة لها[242].

إن تصور النظام الطائفي عن المجتمع نابع من تصور استاتيكي جامد للزمن الاجتماعي، فالمشروع الذي يحمله هذا النظام (الطائفية) هو مشروع غير معني بالزمن (Atemporelle) ولا يقبل بمسلّمة التغير الاجتماعي، اللحظات الزمنية الثلاث فيه (الماضي والحاضر والمستقبل) متطابقة، والمستقبل الذي ينشده مماثل للحاضر والماضي؛ إنه لا يتطور وفق منحنى خطي تصاعدي، بل إن حركة الزمن فيه حلقية، تدور لتعود إلى نقطة البدء، وهو غير قادر على تجاوز مقدماته الاجتماعية والتاريخية، بل يضطر إلى العودة إليها في كل مرة كي يواصل مساره، مستقبله هو حاضره الذي هو ماضيه، وأي استحضار للماضي يكون للمفاوضة على الحاضر والمستقبل[243].

يعمل النظام الطائفي من خلال الخطاب السياسي، على شخصنة الجماعة الطائفية، من طريق توظيف صفات وخصال تُقرن في العادة بشخصية الأفراد، كأن تطلق مسميات «الشرف» و«الثراء» و«الإبداع» و«العنف»... وغيرها على طوائف بعينها (الطائفة الشريفة، الطائفة الثرية ...إلخ). ويلاحظ أيضًا نزعة نحو

«نفسنة» الطائفة، بمعنى جعلها كائنًا حيًا يحسّ، يخاف، يغضب ويكره. إنه سعي إلى جعل السياسي غريزيًا، من خلال إخراجه من عالم الأفكار إلى عالم الأشخاص.

تتقاطع النزعة إلى «نفسنة» الطائفة مع أخرى هادفة إلى «طفلنة» المجتمع، أي معاملة أفراده ومخاطبتهم على أساس أنهم قُصَّر وجب بقاؤهم في حضن الأم (الطائفة) التي يحرص الأب (الزعيم) على حمايتها ورعاية مصالح أبنائها. الأبعاد الرمزية المتضمنة في هذا التصور حاضرة بقوة في الخطاب السياسي للطائفية، وهو يهدف إلى وضع أفراد المجتمع ضمن أطر إدراكية تتيح ممارسة الوصاية الدائمة عليهم وشرعنتها.

2 – محاصرة الفرد ووأد المواطن

تقوم الطائفية بوصفها العلاقة الاجتماعية المهيمنة والمهيكلة مجموعَ التفاعلات والعلاقات الاجتماعية، على شكل من التضامن الآلي المعتمِد على الرابطة الطبيعية والمتحصِّن والمعزَّز بطبقات داعمة من الرباط الاقتصادي والسياسي تُحْكم الغلق على الفرد فيجد نفسه في وضعية يستحيل معها الاستغناء عن الدعامات الطائفية التي تغدو لازمة له في تلبية معظم حاجات الحياة الأساسية (العمل، التعليم، الصحة ...إلخ).

يلجأ الفرد المعترض أمام عدم قدرته على فهم عقلانية الفعل السياسي الطائفي و«عبثية» الممارسات الطائفية، إلى الانسحاب والاستسلام[244]. إنه بهذا يعبِّر عن عجزه عن تفسير الوضع القائم أو تغييره، فيضطرّ إلى مسايرته أو السخرية منه[245]. واليأس من التغيير تعيشه أجيال متعاقبة لم تعرف غير النظام الطائفي.

يحسّ الفرد في المجتمع الطائفي كأن مجريات الأمور تتفلت منه، وأنه غير قادر على السيطرة عليها، فالأوضاع يمكن أن تنقلب رأسًا على عقب في أي لحظة، ويشعر بهشاشة كل شيء (الأمن، الاقتصاد، الدولة، الحياة ...إلخ). وسط هذا، لا ملجأ للفرد الذي يعيش العنف في تفصيلات حياته كلها إلا الطائفة[246]. إنها الوحيدة التي من شأنها توفير الحد الأدنى من الإحساس بالسيطرة – أو ربما بوهم السيطرة – على الوضع. إن المجتمع الطائفي يجرّد الفرد من أدوات الفعل لمصلحة قلّة تتحدث باسم الطائفة وأفرادها. لقد جُرّد الفرد من كل شيء تقريبًا، حتى فردانيته أُتبعت بطائفته.

يُغذّي النظام الطائفي مشاعر الخوف والشكّ ويتغذى منها، فهو يفرزها ويستفيد منها، ومنها نزعة الفرد إلى الاحتماء بطائفته والانصهار فيها كلما ازداد إحساسه بالتهديد وبالخطر الخارجي. إن الطائفية تنتج جوًا من الخوف والريبة المحفِّزين على سلوك درب العزلة والانطواء، وهو الأمر الذي يزيد في قوة النظام الطائفي وتجذره في الفرد والمجتمع. هذا الوضع يجعلنا أمام «عالمَين متناقضين تمامًا: الخارج والداخل. أما الخارج، فهو العدوّ ومصدر الخطر والشر، العلاقة معه عدائية اضطهادية، والموقف منه إما انسحابي تجنبي وإما تهجمي تدميري. أما الداخل، فهو الخير كله، وهو مصدر الأمن والشعور بالانتماء والهوية الذاتية، وهو بالتالي المرجع والملاذ. ويحدث في هذه الحالة نوع من الانشطار العاطفي بشكل يجعل المواقف قطعية: كل الشر والسوء، كل العقبات والموانع الذاتية والموضوعية وكل العدوانية الذاتية المقموعة والمتراكمة... تُسقَط

على الخارج، ما يؤدي إلى تبخيسه تمامًا وتحويله مجرد أسطورة مخيفة يجب الحذر منها، ولا يبقى من موقف تجاهها إلا العنف والتدمير. أما العواطف الإيجابية، فتتوجه إلى الداخل، إلى النموذج الذي يجب أن يحتذى»[247].

النظام الطائفي هو نظام إخضاع أفراد لأفراد آخرين (Un système de subordination) غايته الأولى إعادة إنتاج علاقة الخضوع والتبعية، عبر تحصين المكانة المركزية للطائفة، بوصفها مفردة اجتماعية اقتصادية وسياسية أساسية، فضلًا عن تحصين الرابط العضوي الذي يُلحِق الفرد بطائفته[248]، ومن هنا يمكن فهم الدافع الذي يقف وراء الرغبة في إضعاف الدولة، لأنها تمثل تهديدًا حقيقيًا ومنافسًا كبيرًا للنظام الطائفي في إنشاء علاقة خضوع بقواعد جديدة قانونية[249] ضامنة حرية الفرد واستقلاله، لذا يجري طردها وحرمانها من تأسيس مكان في علاقة «فرد/ دولة»، كي تستمر معادلة «فرد/ طائفة» ويبقى الفرد دائمًا وحده في مقابل الطائفة. تمكنت الطائفة من كسب الدولة إلى مصلحتها، بأن تنازلت الأخيرة لها عن الصلاحيات المتعلقة بالحياة الشخصية للفرد (الزواج، الطلاق، التعليم ...إلخ)، وباتت قوة النظام الطائفي في استمرار قوة علاقة الخضوع والتبعية التي يوجد فيها الفرد، وفي القدرة على جعلها بدهية وطبيعية ولاشعورية.

3 – من العيش المشترك إلى تسامح اللامبالاة

من الظاهر أن العيش المشترك كما تسوّق له الطائفية وتوظّفه في خطاباتها، قد تم تحويله عن مساره الأصلي، وهو تحوَّل أداةً بعد أن كان غاية يتوق إليها كل المجتمع، بهدف إيقاعه تحت ضغط المطلب الطائفي الذي انتقل به من فكرة «سخيّة ونزيهة» (Désintéressée) تبني علاقات إيجابية بين المجموعات الاجتماعية والدينية المختلفة التي تعيش على الأرض ذاتها، إلى أيديولوجية سياسوية تتيح توزيع السلطة وتقاسمها، وإدخال الفكرة رواقًا آخر يتعارض معها تمامًا، ألا وهو «تسامح اللامبالاة»: أعطني حصتي تأمن شرّي... لكم طائفتكم ولي طائفتي ... لكم منطقتكم ولي منطقتي.

العيش المشترك في الحالة الأولى نقطة انطلاق لمشروع مجتمع مدني ودولة مواطناتية، أما في الحالة الثانية فهو أداة للتفاوض السياسي ورافعة للخطاب الاحتجاجي وقناة للمحاججة، فما أن يظهر الخلاف[250] حتى تصيح الحناجر بلازمة «العيش المشترك في خطر»؛ هو في الحالة الأولى يتسع ليشمل معاني الانفتاح على الآخر واستيعابه، لكنه في الحالة الثانية يضيق ويكتفي ببقاء كل طرف في داخل حدوده لا يتجاوزها؛ في وضع يشبه الفرق بين حالتي السلم واللاحرب.

إن تسامح اللامبالاة هو تثبيت فقدان الثقة وانعدامها بين الطوائف المختلفة، وهو العيش على أرض واحدة بانفصال عن «الآخَر»؛ هو حياة جماعية مفرغة من عنصري التفاعل والتبادل وجعلها ذات علاقة سلمية جيدة فحسب، فالمهم والضروري هما سلمية العلاقة وضمانها حدًا أدنى من الشعور بالأمن، وحصة من السلطة السياسية لزعامات الطائفة.

إن العيش المشترك وفق الصيغة الطائفية، هو تعايش سلبي له حدّ أدنى من التسامح، أي قبول وجود الآخر مع اعتراف بالحدود وإقرار بها. وهو بهذا لا يتعدى أن يكون أكثر من مجرد إجراء أمني أو آلية تطمين متبادل تحدّ من خطر الحرب الأهلية وتعالج هواجس التصفية والقتل.

تحوّلت فكرة العيش المشترك إلى مجرد «اتفاق عدم اعتداء»، يعني أنها خرجت من مربع الإرادة (إرادة العيش المشترك) إلى مربع الضرورة والواجب.

خاتمة: في سبل التجاوز

ما أوردناه من عرض مفصّل - لكنه غير شامل - للآليات المسؤولة عن عملية إعادة إنتاج النظام الطائفي، تلتقي في اتخاذها الفرد هدفًا لمسعاها التطبيفي، بأن تُضمنه روح النظام ومنظومته القيمية والمعيارية، ليصير في ما بعد عنصرًا ناقلًا لمنطقه وحاملًا بذوره يزرعها أينما حلّ ويورثها الأجيالَ اللاحقة.

«إن القضاء على الحالة الطائفية لا يكون بقرار، فالمصالح المتجذرة في النظام الطائفي، والتعقيدات التي تحف عملية الإلغاء جرّاء تعارض المصالح وحدّة العصبيات التي تلازم الحالة الطاغية بين الناس، من شأنها أن تُملي الإقلاع عن الحديث عن قرار بإلغاء الطائفية واعتماد فكرة المسار لتجاوز الحالة الطائفية، على أن تكون سمته التدرج»[251]. هذا الطرح لرئيس الوزراء اللبناني الأسبق سليم الحص يتقاطع مع مقولة استحالة تغيير المجتمعات بالمراسيم[252]، فزمنية الاجتماعي الممتدة والطويلة تختلف عن زمنية القانوني والسياسي الواقعة تحت ضغط الاستحقاقات الانتخابية.

لذا، فإننا نميل إلى الاعتقاد أن على المشروعات الرامية إلى تجاوز الحالة الطائفية أن تتّخذ من التحت المجتمعي منطلقًا لها، خصوصًا أن الفوق (الحقل السياسي والمؤسسي للدولة) أحكمت غلقه نخب سياسية مافياوية لا تملك الإرادة ولا المعرفة اللازمة لقيادة المجتمع إلى مرحلة ما بعد الطائفية، كما أن من شأن الحالة المتقدمة للتعفن الطائفي التي يعانيها الحقل السياسي أن تشوّه أي فكرة للتغيير.

المراجع

1 - العربية

بورديو، بيير وجون - كلود باسرون. **إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم**. ترجمة ماهر تريمش. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

حجازي، مصطفى. **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**. ط 9. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

حرب، علي. **ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: نحو تفكيك الدكتاتوريات والأصوليات**. بيروت: الدار

العربية للعلوم – ناشرون، 2012.

الحص، سليم. **نحن والطائفية**. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2003.

العنف. عزيز لزرق ومحمد الهلالي (مترجمان). الدار البيضاء/ المغرب: توبقال للنشر، 2009. (دفاتر فلسفية 17)

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: دار الطليعة، 1979.

______. **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.

______. «نقد مفهوم الطائفية». **مجلة الآداب** (نسخة إلكترونية – بيروت): 27 شباط/ فبراير 2007، https@goo.gl/W4aGDI.

2 – الأجنبية

lthusser, Louis. Positions. Paris: Edition Sociales, 1976.

oukhater, Leah. «Basket au Liban.» Revue Outre – Terre: no. 8, 2004.

ourdieu, Pierre. Questions de sociologie. Paris: Minuit, 1980.

______. Le Sens pratique. Paris: Minuit, 1980. (Le Sens commun)

______ et Jean – Claude Passeron. Les Héritiers: Les étudiants et la culture. Paris: Edition de Minuit, 1964. (Le Sens commun)

ourdieu, Pierre et Roger Chartier. Le Sociologue et l'historien. Paris: Edition Agone & Raisons d'agir, 2010. (Bank d'essais)

Crozier, Michel. On ne change pas la société par décret. Paris: Fayard, 1979.

asbani, Nadim. «Liban: Crise politique sur fond de nouveau partage du pouvoir.» Revue Politique étrangère: Printemps 2007.

.es Médias Libanais: Entre confessionnalisme et recherche de crédibilité.» www.mom.fr/guides/liban/liban006.htm.

Nammour, Jihad. «Les Identités au Liban: Entre complexité et perplexité.» Revue Cités: no. 29, 2007.

(216) فعل الفضح هنا لا علاقة له بأي خلفية معيارية، إنما يعني جعل الأيديولوجيات السياسية والخطابات الاجتماعية المشرِعنة لأشكال السيطرة وعدم المساواة المختلفة في المجتمع مرئية ومتاحة للفئات المسيطَر عليها، الأمر الذي يتحقق من خلال عملية «إماطة اللثام» عن هذه الآليات المخفية وغير المعروفة. يعتقد بيار بورديو (1930 – 2002) أن دور علم الاجتماع هو إسقاط الأقنعة.

(217) الترجمة بتصرف:

Pierre Bourdieu, Questions de sociologie (ParisϲMinuit, 1BA0), p. 46.

(218) برهان غليون، **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990).

(219) برهان غليون، «نقد مفهوم الطائفية»، **مجلة الآداب** (نسخة إلكترونية – بيروت) (27 شباط/ فبراير 2007)،

https©/goo.gl/W4aGDI.

(220)

Bourdieu, Questions, p. 134.

(221)

Pierre Bourdieu, Le Sens pratique, Le Sens commun (Paris: Minuit, 1980), p. 88.

(222)

Pierre Bourdieu et Roger Chartier, Le Sociologue et l'historien, Bank d’essais (Paris: Edition Agone & Raisons d'agir, 2010), p. 79.

(223) للاستزادة في شأن مفهومَي إعادة الإنتاج والوراثة، انظر: بيير بورديو وجون – كلود باسرون، **إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم**، ترجمة ماهر تريمش (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، وكذلك:

Pierre Bourdieu et Jean – Claude Passeron, *Les Héritiers: Les étudiants et la culture*, Le Sens commun (ParisϲEdition de Minuit, 1B64).

(224) الأمثلة كثيرة في حالة لبنان: عائلات الحريري، جنبلاط، أرسلان، الجميل، فرنجية ...إلخ.

(225) بعد الانتخابات التشريعية في حزيران/ يونيو 2009، تم الانتظار حتى تشرين الثاني/ نوفمبر من العام نفسه كي تتألف الحكومة بقيادة سعد الحريري. ولما سقطت هذه الحكومة في كانون الثاني/ يناير 2011 كان يجب الانتظار حتى حزيران/ يونيو 2011 ليتحقق التوافق على حكومة جديدة برئاسة نجيب ميقاتي الذي استقال بدوره في آذار/ مارس 2012، لكن الحكومة الجديدة برئاسة تمام سلام لم تشكل إلا في شباط/ فبراير 2014، إضافة ما حدث من فراغ في سدة الرئاسة الأولى في إثر نهاية ولاية ميشال سليمان، حيث لم يتحقق «التوافق» منذ ما يزيد على عامين على من سيخلفه. لذلك كله، اعتُبرت استراتيجيا التعطيل في تأليف الحكومات وانتخاب الرئيس وتعيين الموظفين الكبار أزمة دائمة مرتبطة بالنظام.

(226) كون الطائفة غير معنية بالسياسة لا ينفي حقيقة أن أفرادها مُسيَّسون، حيث إن من مخرجات النظام الطائفي أنه يولّد فردًا مسيَّسًا، لا بمعنى الممارسة المباشرة للسياسة والمساهمة في صنع قراراتها، لكن بمعنى الحديث المطوّل في الشأن السياسي، والإحاطة بتفصيلات المواقف والتنبؤ بها، والنزوع إلى التخندق والتعصب لفريق ما.

(227) «أول ما يقود إليه نقل منطق المجتمع التضامني الأهلي إلى ميدان الدولة هو إحلال العرف وعاطفة القرابة المادية والروحية محل منظومة الحق والقانون والتضامن الوطني العام والعلاقات المؤسساتية». انظر: غليون، **نظام الطائفية**.

(228) من أخطر ما يمكن أن يفرزه ضعف الدولة وغيابها هو وضعيات «لامركزية أمر واقع»، تفقد فيها الدولة السيطرة على أجزاء من إقليمها فلا تعود قادرة على فرض احترام القانون فيها.

(229) يقول السيد محمد حسين فضل الله: «إن النظام السياسي الطائفي هو السبب في إبعاد الذهنية اللبنانية عن التفكير الوطني. وأنا أزعم أن ليس هناك لبناني في لبنان؛ هناك ماروني يعمل لخدمة المارونية، وأرثوذكسي يعمل لخدمة الأرثوذوكسية، ودرزي وسني وشيعي... وما إلى ذلك. كل يعمل لخدمة هذا الطرف أو ذاك بحسب طائفته».

(230) هي مفارقة وليست تناقضًا بين طرفي المعادلة.

(231) علي حرب، **ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: نحو تفكيك الدكتاتوريات والأصوليات** (بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2012)، ص 96.

(232) عن مفهومَي الجهاز القمعي للدولة والأجهزة الأيديولوجية للدولة، انظر:

Louis Althusser, Positions (ParisCEdition Sociales, 1B76), pp. A2 - A6.

(233) للاطلاع أكثر على الخريطة الطائفية للصحف والإذاعات والقنوات التلفزيونية في لبنان (الانتماء السياسي والمموّلين)، انظر المقالة التالية بالفرنسية بعنوان «لبنان أو وهم حرية الإعلام»، في:

«Les Médias LibanaisC Entre confessionnalisme et recherche de

crédibilité,» www.mom.fr / guides / liban / liban006.htm.

(234) تدخل المربعات الأمنية في إطار ما تمكن تسميته بالتطييف الجغرافي، وإقامة مناطق «محرّرة» من «الآخَر» الطائفي ومن السيطرة الأمنية للدولة. هي فضاء اجتماعي أخلي من التحدي والرهان السياسيين، ويقع كل شيء فيه تحت المراقبة، ولا يملك زمام المبادرة فيه إلا الزعامات الطائفية والسياسية.

(235) «لبناني يسأل آخر: هل أنت مسلم أم مسيحي؟ الثاني يجيب: لا هذا ولا ذاك، أنا ملحد. يعود السائل ليُلح: آه، ملحد مسلم أم ملحد مسيحي؟»، أوردها:

Jihad Nammour, «Les Identités au Liban: Entre complexité et perplexité,» Revue Cités, no. 29 (2007), p. 49.

(236) هي براغماتية غريزية، بدائية، لا تعنيها الأخلاق واحترام الحيز الخاص، بل هي مدفوعة بمسعى إدامة الهيمنة والسيطرة.

(237) قراءة التاريخ في ضوء الطائفية (تطييف التاريخ)، بالسعي إلى قومنة الطائفة وتضخيم وإبراز دورها «الريادي» في إنشاء الدولة وتأسيسها والتركيز على نضالها من أجل الاستقلال واحتكارها دور الضحية ...إلخ، هي قراءة انتقائية للتاريخ وكتابته بالتماهي مع المصلحة الطائفية، لذا لا وجود في لبنان لمقرر مدرسي موحد في مادة التاريخ.

(238) بمعنى تحويل شخصية الشهيد ونضاله إلى مورد سياسي لا ينضب، والاستحضار الدائم لذكراه. وفي النظام الطائفي لكل طائفة شهيدها أو شهداؤها (بيار الجميل، كمال جنبلاط، رفيق الحريري، موسى الصدر، عماد مغنية ...إلخ).

(239) لم تسلم حتى كرة السلة، الرياضة الوطنية الأولى في لبنان، من التطييف، «إذ إن نحو 80 في المئة من لاعبي أغلبية الفرق هم من الديانة نفسها أو المذهب نفسه... ويتخلل المباريات التي تجمع بين فريقين، كالحكمة (مسيحيو الأشرفية) والرياضي (سنة منطقة المنارة في بيروت) مثلًا، رفع الجمهورين صور قادة الطوائف والزعامات الطائفية وإبراز الشعارات السياسية، كما أن فوز الفريق يُعتبر فوزًا للمنطقة وللطائفة. وتتوزع فرق كرة السلة الأساسية في لبنان طائفيًا على فريق شونفيل الذي يمثل منطقة المتن ويرعاه ميشال المر (أرثوذكسي)؛ فريق تبنين ويدعمه ابن نبيه بري (شيعي)، فريق الهومنتمن للبنانيين من أصل أرميني ويرعاه حزب الطاشناق، فريق الرياضي يرعاه ابن رفيق الحريري (سني) وفريق الحكمة الذي ترعاه القوات اللبنانية بقيادة سمير جعجع (ماروني)». ورد في:

Leah Boukhater, «Basket au Liban,» Revue Outre - Terre, no. 8 (2004), pp. 129 - 130.

(240) النزعة إلى السيطرة على المكان، وتسجيل الحضور عبر إلصاق صور القادة والزعماء وعرض الشعارات الحزبية في الأعمدة والساحات العامة والطرق ...إلخ.

(241) «يمكن اختصار اللعبة السياسية في لبنان حلقات عنف متتابعة، حين تبحث إحدى الطوائف – المشكِّلة للنسيج السوسيوسياسي – عن حيازة جزء أكبر من السلطة على حساب الطوائف الأخرى. وفي مقابل رفض الطوائف الأخرى التنازل عن جزء من سلطتها، يفيدنا التاريخ أن التغيير في خريطة توزيع السلطة لا يتحقق إلا بعد حرب تنتهي بقيام نظام سياسي جديد برعاية قوة أجنبية». «الحروب التي جرت في جبل لبنان بين الدروز والموارنة بين عامي 1840 و1861، كان هدفها تقاسم جديد للسلطة بين المسيحيين المارونيين الأكثر عددًا في القرن التاسع عشر والدروز. ولم تنتهِ حرب 1840 إلا بعد تدخل الإمبراطورية العثمانية... أما حرب عام 1861 فلم تضع أوزارها إلا حين أرسل نابوليون الثالث قوة عسكرية مشكلة من 7000 عسكري». انظر:

Nadim Hasbani, «Liban: Crise politique sur fond de nouveau partage du pouvoir,» Revue Politique étrangère (Printemps 2007), pp. 39 – 51.

(242) «العنف هو نفاد الصبر في العلاقة بالغير، إذ يفقد الأمل في مواجهة عقل لعقل، فيتم اختيار أقصر وسيلة من أجل فرض الإذعان». انظر: جورج غيسدوروف، «فضيلة القوة» (1957)، ورد في: **العنف**، عزيز لزرق ومحمد الهلالي (مترجمان)، دفاتر فلسفية 17 (الدار البيضاء/ المغرب: توبقال للنشر، 2009).

(243) في هذا الإطار، وللتدليل على ما ذهبنا إليه، تمكن الإشارة إلى عناصر ثلاثة: الأول هو أن لبنان لم يعرف إجراء عملية إحصاء عام للسكان منذ 83 سنة، فآخر عملية أجريت كانت سنة 1932. أما العنصر الثاني فيتعلق بظاهرة توريث الزعامة السياسية والطائفية والتي تتصدر آليات إنتاج وإعادة إنتاج النخبة السياسية والاجتماعية، وهي ظاهرة تعبّر في اعتقادنا عن رغبة – لدى الزعماء وأصحاب المصالح – في تجميد الزمن الاجتماعي وتعطيل ديناميات التغيير والتطوّر في المجتمع. أما العنصر الثالث والأخير، فيُعنى بمبدأ المحاصصة الذي يساهم في كبت الديناميات الاجتماعية السائرة في طريق التغيير.

(244) كثيرًا ما يجيب المواطن اللبناني حين يُسأل عن رأيه في الحوادث السياسية بقوله: «ما عدنا فاهمين شي...»، «الله ياخذهم كلهم...».

(245) في لبنان، أصبح رجال السياسة يشكّلون مادة دسمة للسخرية والضحك في عدد من البرامج التلفزيونية («14ع 8»، «بس – مات – وطن» و«دمى قراطية» على قناة LBC، «إربت تنحل» و«شي أن أن» على قناة الجديد، «النشرة» و«لا يُملّ» على قناة المستقبل، «ما في متلو» و«هيدا حكي» على قناة Mtv)، في برامج فكاهية تتناول مواقفهم وتُحملهم المسؤولية المباشرة في ما وصلت إليه أوضاع البلد من سوء. وتعرف هذه البرامج نسبة مشاهدة عالية كونها تتكلم بلسان حال فئات واسعة من الشعب. لقد صارت هذه مجالًا للاحتجاج والمقاومة... بالسخرية.

(246) في هذا الإطار، نجد مثلًا أن تعطيل الطائفية آليات تسيير التنوع والاختلاف، خصوصًا في بُعدها المحلي وما بين – الشخصي، أوجد الحاجة الدائمة إلى العودة إلى الطائفة في كل كبيرة وصغيرة، حيث

لا يمكن الاستغناء عنها أو تجاوزها.

(247) مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، ط 9 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 112 - 113.

(248) فالفرد يولد في مصحة تابعة للطائفة، ثم ينتقل إلى دار حضانة ملك للطائفة، والأمر ذاته ينطبق على المدرسة والنادي الرياضي والجامعة... وحتى ربما العمل والزواج، ما يعني دوام حضور الطائفة وأنها المؤسسة الاجتماعية الأبرز في عملية التنشئة الاجتماعية للأفراد.

(249) «ذلك أن رابطة السياسة التي لا تطلب من الفرد سوى الخضوع للقانون المصوغ بصورة واعية ومشتركة، تستوعب درجات من الاختلاف والتمايز الثقافي والديني بين الجماعات أكبر بكثير مما تستوعبه جماعات العصبية الطبيعية والدينية». انظر: غليون، **نظام الطائفية**.

(250) «فالطائفية هي التعبير السياسي عن المجتمع العصبوي الذي يعاني من نقص الاندماج الذاتي والانصهار، حيث تعيش الجماعات المختلفة بعضها بجوار بعض، لكنها تظل ضعيفة التبادل والتواصل في ما بينها. وهي تشكل إلى حد ما الطريقة الخاصة بالتواصل الذي هو في ذاته نوع من التواصل الصراعي في هذا المجتمع المتحلل والفاقد ليس فقط للصعيد الموحد، السياسي أو الأيديولوجي أو الاقتصادي، ولكن أيضًا لكل إجماع على أي مستوى من مستويات البنية الاجتماعية». انظر: برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، 1979)، ص 74.

(251) سليم الحص، **نحن والطائفية** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2003)، ص 6.

(252) هو عنوان كتاب لعالم الاجتماع الفرنسي ميشال كروزييه Michel Crozier (1922 - 2013). انظر:

Michel Crozier, On ne change pas la société par décret (ParisC Fayard, 1B7B).

القسم الثاني
الطائفية والعلاقات الإقليمية والدولية

الفصل السابع
أثر البيئة السياسية في الفتاوى الطائفية إبان الحرب العثمانية – الصفوية ...... أحمد صنوبر

تُظهر هذه الدراسة أثر البيئة السياسية في الفتاوى التكفيرية المتبادلة بين الطائفتين الشيعية والسنّية في أثناء الحرب العثمانية – الصفوية في القرن العاشر الهجري. كما تزعم أن كثيرًا من تلك الفتاوى الطائفية لم يخلُ من تأثرٍ بالصراع السياسي والضغط الاجتماعي، مقارِنة بين موقفين: موقف بعض كبار العلماء الذين عاشوا في قلب السلطنة العثمانية واتخذوا موقفًا متشددًا ضد الطائفة الأخرى، في مقابل موقف من يعيش بعيدًا من السلطنة وسياساتها فيتخذ موقفًا معتدلًا نسبيًا.

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من أهمية المشكلة الطائفية، ولعلها القضية الأساس التي ينبغي للباحثين والمفكرين في زماننا التوقف عندها مطوّلًا، منعًا لاضطرابات خطرة ربما تُحدق من خلالها بالمجتمعات الشرق – الأوسطية، ولا سيما مع التغافل عن المؤثرات والعوامل غير الدينية والعرقية التي تذْكيها.

لذا، شددنا في هذه الدراسة على العوامل غير الدينية التي تؤثر في الشعور الطائفي تأثيرًا مهمًا، ومنها قضية من أكثر المشكلات الطائفية فاعلية، هي قضية إصدار الفتاوى ضد الآخر، التي على الرغم من اعتبارها شأنًا دينيًا صرفًا، فإن عوامل أخرى كثيرة تحيط بها وتؤثر فيها.

بناء عليه، سنعمد إلى دراسة تحليلية لنصوص فتاوى شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية، ومقارنتها بآراء الملا علي القاري (ت1014هـ) المودعة في كتابه **شم العوارض**، ثم تحاول تحليل أسباب الاختلاف بين الموقفين، لتخرج بالنتائج المرجوة.

أولًا: العلاقات الطائفية السنّية – الشيعية قبل القرن العاشر الهجري

فتاوى شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية ضد الصفويين بين الدين والسياسة

دخلت فتاوى شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية بقوة على خط ذلك الصراع؛ ذلك أنه لما كان من التقاليد المعروفة في الدولة العثمانية أن من وظائف شيخ الإسلام إصدار الفتاوى المتعلقة بقضايا الدولة المهمة، مثل

المعارك والحروب وعزل السلاطين وتوليتهم... وما إلى ذلك، كان لا بدّ من استفتاء شيخ الإسلام قبل التوجه بالحروب إلى البلاد التي استولى عليها الصفويون، فضلًا عن أهمية تلك الفتاوى في تعبئة الشعور الديني العام عند الجنود العثمانيين.

جرى ذلك من خلال عدد من الفتاوى التي صدرت عن كبار المفتين، أدرس منها هنا ثلاثًا[253]:

فتوى شيخ الإسلام ابن كمال باشا (ت940هـ/ 1534م)، وفتوى شيخ الإسلام أبي السعود أفندي (ت982هـ/ 1574م)، وفتوى المفتي نوح بن مصطفى القونوي (ت1070هـ)، وكان ظاهرًا في تلك الفتاوى التشدد البالغ مداه الأقصى في المذهب السني والدعوة بوضوح إلى قتال الصفويين الشيعة وقتلهم.

ابتدأت فتوى شيخ الإسلام ابن كمال باشا من الأخبار التي تواترت عن أن «طائفة من الشيعة قد غلبوا على بلاد كثيرة من بلاد السنيّين حتى أظهروا مذاهبهم الباطلة، فأظهروا سبَّ الإمام أبي بكر والإمام عمر والإمام عثمان رضوان الله تعالى عليهم أجمعين»[254]، وأنهم كانوا ينكرون خلافة هؤلاء الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، وأنهم «كانوا يستحقرون الشريعة وأهلها»، وأنهم «يزعمون أن ما أحلّه شاه (إسماعيل) فهو حلال وما حرمه فهو حرام. وقد أحلّ شاه الخمر فيكون الخمر حلالًا»، ثم قال: «وبالجملة، فإن أنواع كفرهم المنقولة إلينا بالتواتر مما لا يعد ولا يحصى. فنحن لا نشك في كفرهم وارتدادهم، وأن دارهم دار حرب، وإن نكاح ذكورهم وإناثهم باطل بالاتفاق، فكل واحد من أولادهم يصير ولد زنا لا محالة، وما ذبحه واحد منهم يصير ميتة...».

«ثم إن أحكامهم كانت من أحكام المرتدين، حتى إنهم لو غَلبوا على مدائنهم صارت هي دار الحرب، فيحل للمسلمين أموالهم ونساؤهم وأولادهم».

«وأما رجالهم فواجب قتلهم، إلا إذا أسلموا، فحينئذ يكونون أحرارًا كسائر أحرار المسلمين، بخلاف من أظهر كونه زنديقًا، فإنه يجب قتله البتة».

«ولو ترك واحد من الناس دار الإسلام واختار دينهم الباطل فلحق بدارهم، فللقاضي أن يحكم بموته وقسم ماله بين الورثة، ويُنكِح زوجتَه لزوج آخر».

«ويجب أن يُعلم أيضًا أن الجهاد عليهم كان فرض عين على جميع أهل الإسلام الذين كانوا قادرين على قتالهم».

ثم نقل بعض أقوال العلماء في المذهب الحنفي، وانتهى إلى قوله: «فالواجب على السلطان أن يجاهد هؤلاء الكفار، كما قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (التحريم: 9، والتوبة 73)».

تبعه بعد أعوام شيخ الإسلام أبو السعود أفندي، فإنه أصدر فتوى للسلطان سليمان يقول فيها بعد أن سئل عن الشيعة[255] «أيحل قتالهم ويعد غزاة؟ وهل يكون المقتول منا في ذلك شهيدًا مع أنهم يدعون أن رئيسهم من آل بيت النبي ﷺ؟ وكيف يجوز قتالهم وهم يقولون لا إله إلا الله؟»، فأجاب بالدعوة إلى قتالهم

وتكفيرهم، وذكر أن «قتالهم جهاد أكبر» وأن المقتول من أهل السنة في المعركة «شهيد». وبيّن في فتواه أنهم من البغاة الذين خرجوا على طاعة السلطان العثماني، ثم كفرهم «من وجوه كثيرة». ولم يقبل أن يندرج الشيعة الصفويون في الفرق الإسلامية الثلاث وسبعين، على ما هو مشهور من الحديث، فذكر أنهم خارجون عن تلك الفرق «لأنهم اخترعوا كفرًا وضلالًا مركّبًا من أهواء الفرق المذكورة، وأن كفرهم لا يستمر على وتيرة واحدة، بل يتزايد شيئًا فشيئًا». وذكر بعض وجوه تكفيرهم، مثل: «إهانة الشريعة والسجود للشاه إسماعيل» – على ما بلغه – و«سبّهم الشيخين أبي بكر وعمر رضيّ الله عنهما، وسبّهما كفر، ويسبون الصديقة ويطيلون ألسنتهم في حقها وقد نزلت براءة ساحتها ونزاهتها رضي الله عنها، فيُلحِقون ذلك الشين بحضرة النبي ﷺ، وهو سبٌّ منهم لحضرته ﷺ».

ثم انتقل من قضية تكفيرهم إلى قضية التعامل معهم، فقال: «فلذا أجمع علماء الأمصار على إباحة قتلهم، وأن من شك في كفرهم كان كافرًا»، وزاد على ابن كمال باشا فخير السلطانَ سليمان بين مذهبين من مذاهب الفقهاء في التعامل معهم إذا رجعوا وتابوا وأسلموا:

– **الأول**: نسبه إلى أبي حنيفة وسفيان الثوري والأوزاعي، وهو أنهم إذا تابوا ورجعوا عن كفرهم إلى الإسلام نجوا من القتل، ويُرجى لهم العفو كجميع الكفار إذا تابوا.

– و**الثاني**: نسبه إلى مالك والشافعي وأحمد بن حنبل والليث بن سعد وجميع العلماء الأكابر، من القول إنهم لا تقبل توبتهم ولا يعد إسلامهم ويُقتلون حدًّا في أي حال.

بين بعد ذلك أن السلطان سليمان مخيّر بين هذين القولين، فإنه «إذا عمل بأحد أقوال الأئمة كان مشروعًا».

ثم حض السلطان على قتالهم، وأنه «لا ريب في أن القتال معهم أهم من القتال مع جميع الكفار»، مستدلًا على ذلك بتقديم أبي بكر رضي الله عنه القتال مع مسيلمة ومَن تابعه على القتال مع غيره، وفِعْلِ علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قتال الخوارج، «فالجهاد فيهم أهم بلا ريب ولا شبهة، وإن قتيلنا في معركتهم شهيد».

وتأتي الفتوى الثالثة من المفتي نوح بن مصطفى القونوي[256]، فقد سئل عن «سبب وجوب مقاتلة الروافض وجواز قتلهم، هل هو البغي على السلطان أو الكفر؟ وإذا قلتم بالثاني فما سبب كفرهم؟ وإذا أثبتم سبب كفرهم فهل تقبل توبتهم وإسلامهم كالمرتد، أو لا تقبل كسابّ النبي ﷺ بل لا بد من قتلهم؟»، فأجاب بقوله: «الحمد لله رب العالمين، اعلم أسعدك الله، أن هؤلاء الكفرة والبغاة الفجرة جمعوا بين أصناف الكفر والبغي والعناد وأنواع الفسق والزندقة والإلحاد، ومَن توقف في كفرهم وإلحادهم ووجوب قتالهم وجواز قتلهم، فهو كافر مثلهم».

ثم بين وجهَ بغيهم بما لا يخرج عن سابقَيْه، فقال: «فينبغي للمسلمين إذا دعاهم الإمام إلى قتال هؤلاء الباغين الملعونين على لسان سيد المرسلين، ألا يتأخروا عنه، بل يجب عليهم أن يعينوه ويقاتلوهم معه». وبيّن وجه كفرهم بما ذكره ابن كمال باشا وأبو السعود أفندي، ومنه قوله: «وأما سب الشيخين رضي الله تعالى

عنهما، فإنه كسَبِّ النبي ﷺ». ونقل في ذلك بعض النصوص عن علماء المذهب الحنفي، وانتهى إلى قوله: «فيجب قتل هؤلاء الأشرار الكفار تابوا أو لم يتوبوا، لأنهم إن تابوا وأسلموا قُتلوا حدًّا على المشهور، وأجري عليهم بعد القتل أحكام المسلمين، وإن بقوا على كفرهم وعنادهم قتلوا كفرًا وأجري عليهم بعد القتل أحكام المشركين، ولا يجوز تركهم عليه بإعطاء الجزية ولا بأمان موقت ولا بأمان مؤبد...»، وأضاف: «ويجوز استرقاق نسائهم، لأن استرقاق المرتدة بعدما لحقت بدار الحرب جائز، وكل موضع خرج عن ولاية الإمام الحق فهو بمنزلة دار الحرب يجوز استرقاق ذراريهم تبعًا لأمهاتهم، لأن الولد يتبع الأم في الاسترقاق، والله تعالى أعلم».

يلاحظ على هذه الفتاوى كلها عدد من الأمور:

- أنها تذهب في تشريع قتال الشيعة إلى أنه فرض عين على جميع أهل الإسلام، وتعلل ذلك بقضايا اعتقادية، أهمها سبهم الصحابة وإنكارهم خلافة الخلفاء الراشدين، ولا تذكر فتوى ابن كمال باشا شيئًا عن استيلائهم على بلاد أهل السنة مثلًا وقتلهم كثيرًا منهم، بحيث يقاتَلون على ذلك.

أما أبو السعود أفندي ونوح بن مصطفى، فإنهما وإنْ تكلما في قضية البغي والخروج على السلطان، لم يكن كلامهما فيها الجزء الرئيس من الفتوى، التي تمحورت بنيتُها وجُل ما نقلاه من نصوص الفقهاء فيها في شأن اعتقادات الشيعة، ومنها سبّ الشيخين والصحابة.

بناء على هذا، غابت قضية القتال لأجل البغي والسياسة في هذه الفتاوى لمصلحة القتال على أساس الطائفة والمذهب والاعتقاد، الذي جرى التركيز عليه، حيث من شأنها أن تُستعمل مرارًا بعد ذلك متى وُجدت هذه الاعتقادات، بخلاف الفتوى السياسية التي تنحصر في قوم معينين، وفي حال وزمان محددَيْن.

- تتعامل هذه الفتاوى مع الشيعة بوصفهم كفارًا أو مرتدين، ولذا تعدّ دارهم دار حرب، وتبيح أموالهم ونساءهم وجميع متعلقاتهم لجنود الدولة العثمانية.

- تؤكد تلك الفتاوى أهمية قتال السلطان إياهم، وتعد المقتول من العثمانيين في تلك المعركة شهيدًا في الجهاد الأكبر، ما يوفر تعبئة دينية مهمة لأنفس الجنود الذين يوجهون لملاقاة جيش من المسلمين بعد ملاقاتهم مرارًا جيوش غير المسلمين، وتطمينًا إلى أنهم إن قُتلوا فهم شهداء، لأن هذه الحرب جهاد شرعي، بل جهاد أكبر.

- تذكر الفتوى تواتر أخبار تلك الطائفة، ما يعني على الأقل انتشارها في اسطنبول انتشارًا واسعًا، وإن كان في بعض تلك الأخبار ما يشكك بصحته، مثل قوله: «ويزعمون أن ما أحله شاه فهو حلال وما حرمه فهو حرام وقد أحل شاه الخمر فيكون الخمر حلالًا»، حيث لا بد من التحقق من ذلك تاريخيًا، بخلاف سبّ الصحابة والخلفاء، فإنها معروفة منتشرة مذكورة ثابتة في التاريخ.

إن لانتشار مثل هذه الأخبار/ الشائعات أثر كبير في نفوس المؤمنين في اسطنبول وبلاد الأناضول، فضلًا عن انتشارها في أصقاع العالم الإسلامي. وإذا بلغت حدّ التواتر، فإن ذلك يشكل رأيًا عامًا قويًا وضاغطًا

على المفتي يصعب عليه تجاوزه وتخطيه، وإلا فإنه سيُتهم بتمييع الدين وعدم المحافظة على الأصول والتهاون في تعظيم الصحابة وحفظ بيضة الإسلام.

– كان كثير من النصوص التي استدل به الفقهاء الثلاثة على وجوب مقاتلة الشيعة الصفويين، منتقى بحيث تذهب في الاتجاه الذي يريدونه، وإلا فإن في المذهب الحنفي والمذاهب الأخرى نصوصًا عدة تذهب في اتجاه مخالف، بل إن الكثرة الكاثرة من نصوص أهل العلم تذهب في اتجاه عدم تكفيرهم لقضايا اعتقادية، فضلًا عن عدم قتلهم لذلك. وأوضح العلامة الفقيه الحنفي ابن عابدين ذلك بعد تلك الفتاوى، ونقل نصوص العلماء في ذلك[257].

– كان واضحًا من تلك الفتاوى أنها وُجهت إلى السلاطين قبل إرادتهم الحرب ضد الصفويين، بل ذُكر اسم السلطان سليمان صراحة في فتوى أبي السعود. والجزم أن تلك الفتوى كانت هي دافع السلطان لإعلان الحرب على الصفويين أمر بعيد، فلم تكن وظيفة المفتي إعلان الحرب بقدر تشريعها والحض عليها دينيًا. ويظهر هذا في أن تلك الفتاوى كانت جوابًا من المفتي عن سؤال السلاطين، ولم يصدرها من تلقاء نفسه.

بناء على هذا كله، هل يمكن القول إن تلك الفتاوى كانت تحت نوع من الضغط السياسي والاجتماعي، فجاءت انتقائية من حيث نصوص التكفير بصورة واضحة، وجاءت مشرعةً قتالَ الشيعة من حيثيات اعتقادية، لا سياسية فحسب؟

الجواب أنه إذا تيسر وجود رأي مخالف لذلك الرأي، بعيد من مركز السلطنة وضغط المجتمع، فإنه يقوي وجهة النظر السالفة أن تلك الفتاوى واجهت نوعًا من الضغط السياسي والاجتماعي، وتيسر هذا الرأي في أقوال الملا علي القاري الحنفي الهروي.

ثانيًا: موقف مقابل – شاهد عيان واعتدال

وُلد الملا علي القاري في هراة بعد أن استولى عليها الصفويون وقتلوا فيها جمعًا من أهل السنة. وبعد درسه فيها شيئًا من العلوم، انتقل إلى مكة المكرمة مجاورًا بيت الله الحرام ومدرسًا فيه.

عاين القاري جزءًا من حقبة الصفويين في هراة، ورأى شيئًا من مظاهر ظلمهم أهل السنة وقتلهم وتشريدهم، وأودع بعض نظراته في كتاب مهم له عنونَه بـ **شم العوارض في ذم الروافض**. إلا أن موقفه – على الرغم من هذا كله – كان معتدلًا مقارنة بمواقف شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية، بل تضمن نقاش بعض تفصيلات فتاواهم، وإن لم يذكرهم بالاسم.

رفض الملا علي القاري تكفير الشيعة بسبب سبّهم الصحابة، قائلًا: «أما من سبّ أحدًا من الصحابة، فهو فاسق ومبتدع بالإجماع»[258]، وعدهم من المسلمين، حيث «صرح علماء الكلامية بأن الشيعة من الطوائف الإسلامية»[259]، ورفض مقاتلتهم لدوافع دينية، وجعل الموضوع سياسيًا؛ فبعد أن ذكر الحديث المعروف «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني

والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة»، قال: «ففي الحديث، جاء بصيغة الحصر في العبارة دلالةً بطريق الإشارة: لا يُقتل أهل البدعة من الروافض والخوارج إلا إذا صاروا من أهل البغي»[260].

خالف القاري من ذهب إلى أن دارهم صارت دار حرب، فأكد أنها «دار بدعة» لا أكثر[261]، وبناء عليه فإن «القتل العام» وسبي النساء والذراري لا يجوز في أي حال من الأحوال[262]. بل ذهب أبعد من ذلك؛ فذمّ التعصب والتشدد مع الطوائف الأخرى، ونبّه على خطر الغلو، وذكر أن أحد أساتذته استدل بالآية الكريمة ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّـهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: 108) في منع من كان يقول في مكة من الأحناف: «لعن الله الرافضة من الأوباش وطائفة القزلْباش»، والقول إن «هذا يكون تسبيبًا لسبّهم طائفة أهل السنة والجماعة، كما عليه أهل العناد في الصناعة». وأقره القاري على ذلك[263]. وهذا موقف أقرب إلى الموضوعية والعلمية، وبعيد عن التجييش المذهبي والطائفي، وينكر المبالغة على طائفته قبل أن ينكر النتيجة على الطرف الآخر، على الرغم من أنه ذكر في كتابه قصة مقتل شيخ الإسلام الهروي المعروف بـ «حفيد التفتازاني» على يد الشاه إسماعيل لما دخل خراسان وأمر الشيخ بسبّ الصحابة فرفض، وحاججه وطلب مناظرة علماء الشيعة، فرفض الشاه، «فقتله شهيدًا وجعله سعيدًا»[264]، كما ذكر قصة مقتل والد شيخه في علم القراءات القرآنية بعد أن رفض مرسوم الشاه بسبّ الصحابة في الخطبة أيضًا[265]، ما دفع القاري إلى الخروج من هراة إلى مكة بعد أن استولى عليها الصفويون، ويرى ذلك من فضل الله عليه، فـ «الحمد لله على ما أعطاني من التوفيق والقدرة على الهجرة من دار البدعة إلى خير ديار السنة، التي هي مهبط الوحي، وظهور النبوة، وأثبتني على الإقامة من غير حول مني ولا قوة»[266].

إن القاري شاهد عيان على تلك المرحلة، ومع ذلك لم تمنعه تلك الجرائم من الإنصاف والاعتدال، بل ينقل عن شيخه الذي قتل الصفويون والدَه أيضًا، إنكارَه التعصب على جماعات من أهل السنة، ويرى أن ما فعله الشيعة بالسنة كان ردة فعل على ما فعله الأوزبك (السنّة) بهم، فقال: «إن زيادة التعصب والعناد في هذه الطائفة اللعينة (أي الصفويين)، إنما وقعت من تعصبات الطبقة الأوزبكية، حيث إذا رأوا شخصًا يبدأ في غسل الأيدي من مرفقه، أو مسح على رجله، أو وضع حجرًا في مسجده [وكل هذا من شعائر الشيعة في الوضوء والصلاة] قتلوه، فعارضوهم بأن من غسل رجله أو مسح رقبته وأذنه [على مذهب أهل السنّة] قتلوه.

وكل من صلى مرسلًا يديه [على مذهب الشيعة] قتله هؤلاء، فعارضوهم بأن من صلى واضعًا يديه [على مذهب السنة] قتلوه. إلى أن ازداد التعصب بين الطائفتين، فمن سبّ الصحابة ولو مكرهًا قتلوه، فزادوا عليهم في القباحة والوقاحة، بأن أمروا أهل السنة بسبّ الصحابة، فمن امتنع عنه قتلوه، واشتد الأمر على القبيلتين حتى كان مدار العقيدة على هاتين المسألتين، وكفر كل واحد غيره من الطائفتين»[267].

ندر أن تجد عالمًا في تلك الحقبة لم يتشبع ببغض الصفويين وإلصاق الجرائم كلها بهم، فجاء صوت القاري ينعى القتل على أهل السنة أيضًا ويراه من أسباب الفتنة، ليشيد لبِنَة أولى في موقف معتدل ومتزن ونظرة موضوعية إلى الحالة العامة.

إضافة إلى ذلك، أكّد القاري خطورة قضية التكفير واستباحة الدماء بسببها، فاستشهد بما ذكره الإمام الغزالي قبله وعانى الفتنة نفسها: «وقد قيل: لو كان تسعة وتسعون دليلًا على كفر أحد ودليل واحد على إسلامه، ينبغي للمفتي أن يعمل بذلك الدليل الواحد؛ لأن خطأه في خلاصه خير من خطئه في حده وقصاصه»[268]. وعمد بعد ذلك إلى نقل نصوص كثيرة من المذهب الحنفي وغيره تُظهر عدم تكفير الشيعة بسبّ الصحابة، محتجًا بها على من ذهب إلى تكفيرهم من الأحناف[269].

بناء على هذا كله، نحن أمام عَلَم من أعلام القرن الحادي عشر الهجري، ذهب إلى موقفٍ غير متشدد من الطوائف الأخرى في وقت شدة واضطراب وفتنة وقتل، معارضًا موقف من ذهب إلى التكفير وأمر بالقتل. وأسباب ذلك الموقف الوسط في تقديري:

– البعد من السياسة والسلطنة، حيث كان الملا علي القاري معتزلًا السياسة والسياسيين، لاجئًا إلى مكة المكرمة، بعيدًا من مراكز السلطة والقوة وعاصمة الخلافة، لا تتنازعه رغبات السياسيين ودوافعهم. وأشار في كتابه إلى شيء من ذلك، فنقل نصوصًا كثيرة في فضل الاعتزال والعزلة[270]، بل صنّف كتابًا كاملًا في ذلك سماه **تبعيد العلماء عن تقريب الأمراء**، ذكر فيه الآيات والأحاديث وأقوال السلف الحاضة على البعد من الأمراء والسلاطين، وأطنب في ذلك، وذكر أن من آداب المعلم: «أن يكون مستعصيًا على السلاطين، فلا يدخل عليهم البتة ما دام يجد إلى الفرار منهم سبيلًا، بل ينبغي التحرز عن مخالطتهم، وإن جاءوا إليه فإن الدنيا حلوة خضرة، وزمامها بأيدي السلاطين والظلمة، والمُخالط لهم لا يخلو من تكلف في طلب مرضاتهم واستمالة قلوبهم في تزيين حالاتهم مع أنهم ظلمة في حكوماتهم، ويجب على كل متدين أن ينكر عليهم...»[271].

هذا بخلاف أبي السعود؛ إذ كانت علاقته بالسلطنة قوية وواضحة ومعروفة، ومن مظاهرها إهداؤه السلطان سليمان القانوني تفسيره العظيم **إرشاد العقل السليم** مثنيًا عليه في مقدمته ثناء واسعًا بقوله: «وأهديها إلى الخزانة العامرة الغامرة للبحار الزاخرة، لجناب من خصه الله تعالى بخلافة الأرض واصطفاه بسلطنتها في الطول والعرض، ألا وهو السلطان الأسعد الأعظم، والخاقان الأمجد الأفخم، مالك الإمامة العظمى، والسلطان الباهر، وإرث الخلافة الكبرى كابرًا عن كابر، رافع رايات الدين الأزهر، موضح آيات الشرع الأنور، مُرغِم أنوف الفراعنة والجبابرة، معفر جباه القياصرة والأكاسرة، فاتح بلاد المشارق والمغارب، بنصر الله العزيز وجنده الغالب... ظل الله الظليل على الأمم كافة... سلطان العرب والعجم والروم، وسلطان المشرقين، وخاقان الخافقين، الإمام المقتدر بالقدرة الربانية، والخليفة المعتز بالعزة السبحانية، المفتخر بخدمة الحرمين الجليلين المعظمين، وحماية المقامين الجميلين المفخمين، ناشر القوانين السلطانية، عاشر الخواقين العثمانية، السلطان ابن السلطان، السلطان سليمان خان ابن السلطان المظفر المنصور والخاقان الموقر المشهور صاحب المغازي المشهورة في أقطار الأمصار والفتوحات المذكورة في صحائف الأسفار، السلطان سليم خان ابن السلطان السعيد والخاقان المجيد السلطان بايزيد خان، ما زالت سلسلة سلطنته متسلسلة إلى انتهاء سلسلة الزمان، وأرواح أسلافه العظام متنزهة في روضة الرضوان»[272]،

والعلاقة بينهما معروفة.

كان موقف أبي السعود قريب من موقف سلفه ابن كمال باشا؛ إذ كان وطيد الصلة بالسلاطين، بل لما دخل السلطان سليم القاهرة دخلها معه، كما ذكر بعض المؤرخين[273].

- الانعتاق من ضغط المجتمع والبيئة، فيظهر من ترجمة الملا علي القاري أنه لم يكترث بالأفكار السائدة في المجتمع، بل كان منتقدًا بعضها، ما يدل على جرأة نفسية قوية في مخالفة المعروف السائد، وعبر عن نفسه أنه من «الملامتية» في مقابل الآراء السائدة المعروفة[274]، ومنها:

• موقفه من الشيخ محيي الدين بن عربي، حيث أنكر عليه كثيرًا في كتبه، ومنها كتابه **شم العوارض**[275]، فضلًا عن تصانيف أخرى صنفها في الرد على إنكار وحدة الوجود، مثل **رد الفصوص** و**الرسالة الوجودية في نيل المسألة الوجودية**[276]، و**المرتبة الشهودية في المنزلة الوجودية**[277]، و**فر العون ممن يدعي إيمان فرعون**[278]. ومن المعلوم أن تعظيم الشيخ محيي الدين بن عربي استقر في القرن العاشر الهجري بعد خلاف طويل في شأنه بين العلماء في القرنين الثامن والتاسع الهجريين، مثل الخلاف بين البرهان البقاعي الذي صنّف في الرد على ابن عربي كتابًا سماه **تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**، فرد عليه الإمام جلال الدين السيوطي برسالة سماها **تنبيه الغبي في تنزيه ابن عربي**، كما صنّف الحافظ شمس الدين السخاوي كتابًا سماه **القول المنبي في ترجمة ابن عربي**، ترجم فيه لنحو مئة وأربعين عالمًا من المذاهب الأربعة ومشايخ الصوفية، وأورد فتاواهم بتكفير ابن عربي أو تضليله، إلا أن هذا الخلاف كاد ينتهي بعد ذلك مع انتشار التصوف انتشارًا واسعًا بدعم من السلطنة العثمانية وإعادتها الاعتبار لابن عربي، الذي بنى السلطان سليم الأول قبةً على قبره لما دخل دمشق في عام 923 هـ، كما ذُكر أن السلطان القانوني عزل شيخ الإسلام جِوي زاده محيي الدين أفندي (ت954هـ) عن منصبه في عام 948هـ بسبب انتقاده محيي الدين بن عربي[279]. فظهور صوت قوي ينكر إنكارًا واضحًا على ابن عربي في ذلك الزمان، عُدّ من دون شك جرأة عالية على الأفكار السائدة في المجتمع.

• موقفه من مسألة نجاة والدي النبي، حيث استقر الأمر - مع انتشار التصوف - إلى اعتقادٍ أن والدَي النبي ناجيان على الأقل، إن لم يكونا مؤمنين عند بعض العلماء. وصنف السيوطي في ذلك عدد من الرسائل اشتهرت وانتشرت، وتبعه ابن كمال باشا، فصنّف في ذلك أيضًا، وتبعهما ابن حجر الهيتمي - شيخ الملا علي القاري - فقرر ذلك في أكثر من كتاب. لكن القاري رد على الجميع بصوت قوي، فصنّف رسالة سماها **أدلة معتقد أبي حنيفة الأعظم في أبوَي الرسول عليه الصلاة والسلام**، فلم يكن يأبه بما يسود بين العلماء وفي المجتمعات من الآراء المخالفة رأيَه العلمي.

• تَظهر جرأة الملا علي القاري واضحةً في موقفه من الصفويين، الذين لم ينجر تحت ضغط واقع استيلائهم على بلده وهجرته بسببهم، إلى أن يُستفز بإطلاق الفتاوى والأحكام المتشددة، بل بقي معتدلًا رصينًا في فتاواه.

• كان القاري واسع العلم إذا قارناه بغيره من أهل عصره، فلم يصنّف أحدٌ مثل تصنيفاته، ولم يتفنن أحد تفننَه في العلوم على رأس المئة العاشرة للهجرة، ولذا لم يُحجم عن إعلان أنه المجدد لها، وذلك في كتابه **شم العوارض**، حيث قال ما نصه: «وقد ثبت عنه عَلَيْه الصلاة والسلام: «إن الله يَبعث لِهَذِه الأمة على رأس مئة سَنة مَنْ يجدد لها دِينها»، رواه أبو داود والحاكم والبيهقي عن أبي هريرة. فوالله العظيم، ورب النبي الكريم، إني لَو عَرفت أَحَدًا أعلم مِني بالكِتاب والسنة، مِنْ جهة مَبناها أو مِنْ طريق معناها، لَقصَدت إليه ولو حبوًا بالوقوف لديه، وهذا لا أقوله فَخرًا، بل تَحدثًا بنعمةِ الله وشكرًا، وأستزيد مِنْ ربي ما يكون لي ذخرًا». وكان حقيقًا بذلك في القرن العاشر، حيث لا أعلم أحدًا أعلم منه بالكتاب والسنة كما ذكر، وأقره على ذلك العلامة ابن عابدين (1252هـ)، فإنه بعد أن نقل النص المتقدم قال: «وفي كلامه إشارة إلى أنه مجدد عصره، وما أجدره بذلك! ولا ينكر عليه ما هناك إلا كل متعصب هالك»[(280)].

إن سعة العلم مفيدة في ذلك؛ إذ بها يحصل الاطلاع على أقوال الفِرق والمذاهب، ويحتاط العالم أكثر عند إصدار الأحكام، ولا سيما المتعلقة بالدماء والأموال، وكلما ازداد علم العالم اتسع أفقه في قبول الخلاف، وأظهر مثال على ذلك الإمام الغزالي. والله أعلم.

خاتمة

تأزمت العلاقات السنّية الشيعية في كثير من الأحيان، وظهرت الخلافات العقدية الدينية في مظاهر متشددة بلغت حد الصراع الدموي والحروب والإبادات، وكانت التدخلاتُ السياسية أحد العوامل المهمة في تلك الصراعات، التي كثيرًا ما كانت تستخدم الفتاوى الطائفية في تعبئة الرأي العام والشعب والجنود المقاتلين.

لم يكن الصراع العثماني – الصفوي بعيدًا من ذلك؛ إذ اختلطت فيه الأغراض السياسية بالفتاوى الدينية، فصدر بعض الفتاوى المتشددة عن بعض كبار العلماء في الدولة العثمانية ميممةً شطر تشريع قتل الشيعة بسبب كفرهم وبغيهم، لتجيء النظرة المقابلة من أحد كبار علماء ذلك العصر موضوعية وكاشفة تشدد تلك الفتاوى، عنينا به الملا علي القاري، الذي تميز بسعة اطلاعه على العلوم الإسلامية، وبُعده من مركز السلطة والسياسة، وتحرره من ضغط المجتمع، فاستطاع أن يخرج عن المألوف ويصدر كتابًا يخالف فيه بعض الأفكار السائدة في وقته.

إذا كانت الحال كذلك في تلك الحقبة، فما نستفيد من ذلك الاختلاف في زماننا؟

إن سعة فقه الواقع لدى العالم الديني وتنبهه إلى أغراض السياسة والسياسيين وتحرره من ضغط المجتمع، هي حقا من أهم العوامل التي تؤثر في إصداره الفتاوى المفيدة والصائبة، ولا سيما في أوقات الحروب الطائفية والأزمات.

عاد التفكير الطائفي الذي كان يسيطر على كثير من أهل السنة والشيعة إبان الحرب العثمانية – الصفوية قبل أربعة قرون، غضًا طريًا في القرنين العشرين والحادي والعشرين مع النزاع العربي – الإيراني. وإذا كان

كل من الدولتين المتصارعتين وقتذاك قد استخدم التعبئة الدينية ضد الآخر، فإن الدول الحديثة تستخدم الأسلوب ذاته، بل تعيد استخراج الفتاوى التي استُعملت في تلك الحقبة من مخابئها، لينجر أنصاف العلماء إلى المشاركة في الصراع الحالي بحض العوام والدهماء وإثارتهم.

ليس أمامنا إلا فهم السياق التاريخي للفتاوى الطائفية للوقاية من شر تطبيقها على بلادنا واستعادة الصراعات والأحقاد القديمة في زماننا.

المراجع

1 - العربية

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم. **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**. اعتنى به محمد عثمان. القاهرة: دار المعرفة، [د. ت.]. 2 ج.

______. **كتاب تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام ﷺ أو أحد أصحابه الكرام**. تحقيق أبي بلال العدني. صنعاء: دار الآثار، 1428هـ.

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط. دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، 1986. 10 ج.

ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان (المعروف بشيخ الإسلام ابن كمال باشا). **خمس رسائل في الفرق والمذاهب**. تحقيق سيد باغجوان. القاهرة: دار السلام، 2005.

أبو السعود، محمد بن محمد العمادي. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]. 9 ج.

الحنفي، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي. **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**. [د. م.: د. ن.، د. ت.]. 2 ج.

الشماع، محمد عبد الرحمن. «الملا علي القاري: فهرس مؤلفاته وما كتب عنه». مجلة **آفاق الثقافة والتراث**: العدد 1، 1993.

الغزي، تقي الدين بن عبد القادر. **الطبقات السنّية في تراجم الحنفية**. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو. الرياض: دار الرفاعي، 1983. 4 ج.

الغزي، نجم الدين محمد بن محمد. **الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة**. تحقيق خليل منصور. القاهرة: دار الكتب المنصورة، 1997. 3 ج.

القاري، علي بن سلطان بن محمد. **شم العوارض في ذم الروافض**. تحقيق مشهور حسن سلمان. عمّان: الدار الأثرية، 2008.

الكواكبي، محمد بن حسن بن أحمد. **الفوائد السمية في شرح النظم المسمى بـ الفرائد السنّية في فروع الفقه على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان**. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية بمصر، 1324هـ. 2 ج.

كيدو، أكرم. **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**. ترجمه هاشم الأيوبي. طرابلس/ لبنان: منشورات جروس برس، 1413هـ/ 1992م.

المرصفي، محمد علي محمد. **التربية السياسية في فكر الإمام الفقيه المحدث الملا علي بن سلطان بن محمد القاري المتوفى سنة 1014هـ**. القاهرة: دار فرحة، 2003.

2 – الأجنبية

Duzdag, M. Ertugrul. Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Fetvalarına Göre. Istanbul: Yitik Hazine Yayinlari, 2006.

(253) لم أدرس بالتفصيل ثلاث فتاوى نُسبت إلى شيخ الإسلام زنبيلي علي أفندي (ت 932هـ)، يجيب في الأولى منها عن سؤال للسلطان سليم الأول فيه: «إذا أراد حاكم إسلامي أن يستأصل شأفة الملحدين (يقصد الفرس) بمساعدة جماعة هي أيضًا تعاني طاغيةً (يقصد المصريين)، ومنعَ هذا الحاكم، فهل يكون مباحًا قتل هذا الطاغية واستباحة أملاكه؟»، وكان جواب المفتي «نعم»، مستندًا إلى مقولة: من أعان ملحدًا فقد ألحد.

أما الفتوى الثانية ففيها سؤال على النحو الآتي: «إذا كان شعب يحمل اسم الإسلام (يعني المصريين) يفضل أن يخلط أولاده وأحداثه بعائلات غير المؤمنين (الشركس) على أن يخلطهم بالمسلمين، فهل يحل قتاله؟»، وكان الجواب: «لا ضير».

أما الفتوى الثالثة فتجيب عن سؤال: «إذا كان أناس تحت حجج ظاهرية لتكريم الإسلام الذي يعتنقونه، يسكون الشهادتين على قطع النقود المعدنية وهم يعرفون أن هذه النقود تقع في أيدي النصارى واليهود وأصحاب الفرق الاثنتين وسبعين، وإذا دخلوا بها المراحيض أو حملوها وهم غير طاهرين وصرفوها عند الحاجة، فما هو حكم الحق مع هؤلاء؟»، وكان الجواب: «إذا لم يسمحوا بالدفاع فإن قتالهم في محله». وقد قيل: بهذه الفتاوى بُررت الحرب على مصر.

إنما لم أدرس هذه الفتاوى لأسباب: **الأول** أنني لست على ثقة من ثبوتها ولا من ألفاظها، فإنها مذكورة: أكرم كيدو، **مؤسسة شيخ الإسلام في الدولة العثمانية**، ترجمه هاشم الأيوبي (طرابلس/ لبنان: منشورات جروس برس، 1413هـ/ 1992م)، ص 110 – 111، ولم يعزُه إلى موضع أرجع إليه. و**الثاني**: أن ثبوت مثل هذه الفتوى بعيد غريب، فتبرير قتال المصريين لمساعدتهم الصفويين وتعليل ذلك أن من ساعد ملحدًا فقد ألحد، في غاية الغرابة. و**الثالث**: أنها لم تفصل الدلائل والأوجه في جواز مثل ذلك، فلا يمكن الاعتماد عليها، بخلاف الفتاوى الآتية.

(254) طبع نص الفتوى في: شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا (المعروف بشيخ الإسلام ابن كمال باشا)، **خمس رسائل في الفرق والمذاهب**، تحقيق سيد باغجوان (القاهرة: دار السلام، 2005)، ص 196 – 200.

(255) هذا تعبير الكتب القديمة التي نقلت الفتوى، ومنها: محمد بن حسن بن أحمد الكواكبي، **الفوائد السمية في شرح النظم المسمى بـ الفرائد السنّية في فروع الفقه على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان**، 2 ج (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية بمصر، 1324هـ)، والعلامة الحنفي محمد بن حسن الكواكبي، هو مفتي حلب، (ت1096هـ)، ج 2، ص 396، أي بعد قرن ونيف فقط من أبي السعود أفندي، ونقل شيئًا منها العلامة ابن عابدين الفقيه الحنفي المعروف (ت1252هـ) في: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، 2 ج ([د. م.: د. ن.، د. ت.])، ج 1، ص 95 – 96، إنما اهتممت بهذا لأن ما ينقل الآن من فتاوى أبي السعود المطبوعة باللغة التركية الحديثة يذكر لفظ

«القزلباش». انظر:

M. Ertugrul Duzdag, Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Fetvalarına Göre (IstanbulCYitik Hazine Yayinlari, 2006), p.133.

وهم طائفة مختلفة عن عموم الشيعة كما هو معلوم. ومع ترجيحي لفظ القزلباش لا عموم الشيعة، فإن مدار هذه الورقة على تكفير من يقوم بأفعال عدّها أبو السعود كفرًا، على سبيل المثال سبّ الشيخين، حيث يكاد لا يختص بطائفة من الشيعة الإمامية، فعدّه كفرًا يقتضي عد الشيعة عمومًا كذلك، وهنا خالف الملا علي القاري كما سيتضح بعد قليل.

(256) انظر نص الفتوى عند: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم بن عابدين، **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، اعتنى به محمد عثمان، 2 ج (القاهرة: دار المعرفة، [د. ت.])، ج 1، ص 94 – 95.

(257) انظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 96.

(258) علي بن سلطان بن محمد القاري، **شم العوارض في ذم الروافض**، تحقيق مشهور حسن سلمان (عمّان: الدار الأثرية، 2008)، ص 61.

(259) المرجع نفسه، ص 92.

(260) المرجع نفسه، ص 63.

(261) المرجع نفسه، ص 92.

(262) المرجع نفسه، ص 95.

(263) المرجع نفسه، ص 80.

(264) انظر تفصيل تلك القصة كاملة عند: المصرجع نفسه، ص 83 – 85.

(265) المرجع نفسه، ص 81 – 83.

(266) المرجع نفسه، ص 94.

(267) المرجع نفسه، ص 86.

(268) المرجع نفسه، ص 70.

(269) المرجع نفسه، ص 160 – 172.

(270) المرجع نفسه، ص 154 – 159.

(271) القاري، «تبعيد العلماء عن تقريب الأمراء»، في: محمد علي محمد المرصفي، **التربية السياسية في فكر الإمام الفقيه المحدث الملا علي بن سلطان بن محمد القاري المتوفى سنة 1014هـ** (القاهرة: دار فرحة، 2003)، ص 221.

(272) محمد بن محمد العمادي أبو السعود، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، 9 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج 1، ص 5.

(273) انظر: تقي الدين بن عبد القادر الغزي، **الطبقات السنّية في تراجم الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، 4 ج (الرياض: دار الرفاعي، 1983)، ج 1، ص 356، وهناك قوله: «ودخل ابن كمال باشا إلى القاهرة صحبة السلطان سليم خان بن بايزيد خان، حين أخذها من الجراكسة، وكان إذاك قاضيًا بالعسكر المنصور، في الولاية المذكورة».

(274) القاري، **شم العوارض**، ص 164، وفيه قوله: «وإن كان الله سبحانه وتعالى اختار لنا الطريقة الملامتية».

(275) المرجع نفسه، ص 54.

(276) محمد عبد الرحمن الشماع، «الملا علي القاري: فهرس مؤلفاته وما كتب عنه»، مجلة **آفاق الثقافة والتراث**، العدد 1 (1993)، ص 16.

(277) المرجع نفسه، ص 31.

(278) المرجع نفسه، ص 28.

(279) انظر: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، 10 ج (دمشق/ بيروت: دار ابن كثير، 1986)، ج 8، ص 303، ونجم الدين محمد بن محمد الغزي، **الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة**، تحقيق خليل منصور، 3 ج (القاهرة: دار الكتب المنصورة، 1997)، وعبارته: «كان سبب عزله عن الفتوى انحراف السلطان عليه بسبب إنكاره على الشيخ محيي الدين بن عربي، وغالب الأروام على اعتقاده فخالفهم في ذلك».

(280) محمد بن أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي الشهير بابن عابدين، **كتاب تنبيه الولاة والحكام على أحكام شاتم خير الأنام ﷺ أو أحد أصحابه الكرام**، تحقيق أبي بلال العدني (صنعاء: دار الآثار، 1428هـ)، ج 1، ص 346.

الفصل الثامن
الطائفية أداة للسياسة الخارجية مقاربة من منظور حقل العلاقات الدولية ...... محمد حمشي

يعدّ حقل تحليل السياسة الخارجية حقلًا معرفيًا توليفيًا؛ فهو يحاول، خصوصًا خلال العقدين الأخيرين، أن يقدّم نفسه أنموذجًا للدراسات «عبر التخصصية» التي اكتسحت أخيرًا حقول المعرفة الاجتماعية بصورة عامة. وبظهور النظرية البنائية – الاجتماعية في العلاقات الدولية، تأكدت هذه الخاصية أكثر في حقل تحليل السياسة الخارجية، الذي بات يستلهم مساهمات عدد من التخصصات/ الحقول المعرفية الأخرى، كالفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم الاجتماع التاريخي، والإثنوغرافيا، وعلم النفس وعلم اللغويات. ونتيجة النفوذ المتزايد لهذه النظرية، برز البعدُ الاجتماعي المتعلق بدور الخطاب والأفكار والهويات، بوصفه مجالًا دراسيًا حديثًا في حقلي العلاقات الدولية وتحليل السياسة الخارجية. فما عاد التركيز البحثي على دور القوى والعوامل المادية المعطاة سلفًا (Pre – given) مُجديًا تحليليًا في ظل التعقد المتزايد للظاهرة الدولية. وبذلك زادت الأصوات الداعية إلى نقل مستوى التحليل من الأنطولوجيا المادية (الموضوعية) إلى الأنطولوجيا الاجتماعية (البينذاتية) (Inter – subjective) التي تفترض أن دور العوامل الاجتماعية يمكن أن يكون أكثر حسمًا في فهم التغيّر في السياسة الدولية.

تفترض هذه الدراسة أن في حالة الشرق الأوسط، سيكون من غير المجدي محاولة فهم أنماط العلاقات بين الفاعلين الدوليين في المنطقة من خلال التركيز على العوامل المادية، كموازين القوة العسكرية، والمصالح الاقتصادية، والارتباطات الإقليمية، أو العوامل الاستراتيجية؛ ففي منطقة يتآثر[281] فيها الاستقطاب الطائفي مع استقطاب القوى الإقليمية والعالمية على حدٍّ سواء، يجد الباحث نفسه أمام معضلة إبيستمولوجية حادة، فالطائفية ظاهرة اجتماعية (بينذاتية وهوياتية) لكنها ذات انعكاسات مادية (موضوعية ووجودية) تظهر بصورة واضحة من خلال توجهات السياسات الخارجية لدول المنطقة وأهدافها وأدواتها. وبذلك، فإن المسعى البحثي للورقة يتمثل باستلهام مساهمات البنائية – الاجتماعية في حقل العلاقات الدولية لفحص الكيفية التي تتحول بها الطائفية إلى أداة للسياسة الخارجية، مع «التركيز» على حالة إيران.

على الرغم من أن الدراسة تحاول أن تتجاوز الإشكاليات التي يثيرها تعريف السياسة الخارجية[282]، فهي – لأغراض تحليلية – تستند إلى تعريف ديبورا غارنر (Deborah Gerner) الذي يجمع بين تقليدين سائدين في تقديم السياسة الخارجية؛ أحدهما ينزع إلى تقديمها على أنها برنامج (يتضمن التوجهات، والأهداف، والاستراتيجيات والأدوات)، أمّا الآخر فينزع إلى تقديمها على أنها سلوك (أفعال الدولة

وردّات فعلها تجاه بيئتها الخارجية). تُعرّف غارنر السياسة الخارجية أنها «نيات، تصريحات وأفعال الدولة الموجهة للعالم الخارجي إضافة إلى استجابة الفاعلين الآخرين تجاه هذه النيات، التصريحات والأفعال»[283]. اللافت في مفهوم غارنر هو تجاوز إشكالية التمركز حول الدولة، فهي تستعمل مفردة «الفاعل»، بمعنى أنه حتى إذا كانت السياسة الخارجية في الأغلب ترسمها وتنفّذها الدولة، إلا أن فواعل أخرى من شأنها أن تؤثّر في السلوك الخارجي للدولة.

هناك مشكلة أخرى في التعريف التقليدي للسياسة الخارجية، تتمثل بالتركيز المبالغ فيه على الطابع الرسمي وحصرها في السلوك الرسمي الذي يصدر عن صناع القرار الرسميين أو من يمثّلهم للتأثير في سلوك الفاعلين الدوليين الآخرين. ويُعرِّفها محمد السيد سليم، على سبيل المثال، أنها «برنامج العمل العلنِي الذي يختاره الممثلون الرسميون للوحدة الدولية من بين مجموعة البدائل المتاحة، من أجل تحقيق أهداف محددة في المحيط الدولي»[284]؛ غير أن التركيز على الشق الرسمي في السياسة الخارجية من شأنه أحيانًا أن يؤدي إلى استنتاجات مضللة جدًا، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بالأدوات التي (ربما) تلجأ الدولة إلى توظيفها من أجل تحقيق أهداف سياستها الخارجية.

عُمومًا، يمكن القول إن السياسة الخارجية تتعلق أساسًا بمجموع أهداف السياسة الدولية لدولةٍ ما، يضاف إليها الاستراتيجيات التي ترسمها وتتبعها لتحقيق تلك الأهداف من جهة، ومن جهة أخرى الأدوات/ الوسائل التي تستعملها في سبيل ذلك. بهذا، تصبح أدوات السياسة الخارجية متغيرًا أساسيًا لفهم السياسة الخارجية، سواء تعلّق الأمر بعملية صنعها أو بعملية تنفيذها.

تنقسم الدراسة أربعة مباحث؛ نعرض في المبحث الأول باقتضاب المساهمات الأساسية للنظرية البنائية - الاجتماعية في حقلَي العلاقات الدولية وتحليل السياسة الخارجية؛ بينما يناقش المبحث الثاني مرتكزات و/ أو أهداف السياسة الخارجية الإيرانية؛ أمّا المبحث الثالث فيناقش بصورة عامة ومقتضبة أدوات السياسة الخارجية؛ وأخيرًا يناقش المبحث الرابع إشكالية توظيف الطائفية أداة اجتماعية في السياسة الخارجية، مع التركيز على السياسة الخارجية الإقليمية لإيران.

أولًا: مقاربة بنائية - اجتماعية لفهم السياسة الخارجية

في العقود الثلاثة الأخيرة، عرف حقل العلاقات الدولية، وحقل تحليل السياسة الخارجية بخاصة، عودة لافتة للدراسات المتعلقة بالبعد الاجتماعي في العلاقات الدولية[285]؛ إذ يركّز هذا النوع من الدراسات على دور الأفكار والإدراكات والهويات في السياسة الدولية بدلًا من التركيز على دور القوى والعوامل المادية التي ما عادت مجدية وحدها في فهم التعقد المتزايد في الظاهرة الدولية. عُرف هذا النوع من الدراسات بـ «البنائية - الاجتماعية» (Social - Constructivism). وساهمت النهاية «المفاجئة» للحرب الباردة في إضفاء الشرعية على المساهمات البنائية داخل الحقل، لأن نظريات العلاقات الدولية السائدة آنذاك (الواقعية أساسًا) أخفقت لا في التنبّؤ بنهاية الحرب الباردة فحسب، بل حتى في تقديم تفسير متّسق لها؛ هذا

في وقت قدّمت البنائية تفسيرًا لا يركّز أكثر على العوامل المادية (ميزان القوة العسكري بين المعسكرين على سبيل المثال)، لكن على التغير في العوامل الاجتماعية المتعلقة بالأفكار والهويات، كالتغير الذي أحدثه الرئيس السوفياتي غورباتشوف في السياسة الخارجية السوفياتية باعتناقه أفكارًا جديدة، كالأمن المشترك[286]، وتغيّر الخطاب السياسي والاجتماعي السائد في كلا المعسكرين، ما أدى إلى تغير البنية النزاعية للحرب الباردة. وبالنسبة إلى البنائيين، المصالح والهويات ليست ثابتة، إنما تتفاعل وتتغير من خلال عمليات اجتماعية (تاريخية) معقدة، كما أن الخطاب السائد يكتسي أهمية كبيرة في التحليل، لأن الخطاب يعكس ويمثّل في الوقت نفسه الأفكار والمصالح، ويؤسس لسلوك معيّن دون آخر أيضًا.

غالبًا ما تعيد النظرية تشكيل نفسها تبعًا للتغيرات التي تحصل على مستوى الممارسة. في حقل العلاقات الدولية، حدث تغيّران أساسيان على المستوى الإمبيريقي كان من شأنهما أن يؤثّرا بصورة لافتة في المستوى النظري: **أولًا**، تحوّل الدولة من الفاعل الوحيد في العلاقات الدولية إلى فاعل من فواعل العلاقات الدولية إلى جانب فواعل أخرى - محلية وإقليمية وعالمية - تمارس هي الأخرى تأثيرًا في السياسة الدولية مستقلًا عن الدولة، حتى على مستوى صنع سياستها الخارجية وتنفيذها؛ **ثانيًا**، أصبح السلوك الخارجي للدولة - أو على الأقل لعدد متزايد من الدول - يخضع لتأثير عوامل اجتماعية غير مادية، وبذلك أصبح من الصعب فهمه من خلال المقاربات التقليدية؛ لذلك تزايدت الأصوات الداعية إلى نقل مستوى التحليل من الأنطولوجيا المادية (الموضوعية) (Objective) إلى الأنطولوجيا الاجتماعية (البينذاتية) التي تفترض أن دور العوامل الاجتماعية يمكن أن يكون أكثر حسمًا في فهم تغيّر السياسة الدولية.

في مطلع العقد الماضي، ظهر كثير من الدراسات المهتمة بإبراز تأثير عامل الهوية في السياسات الخارجية للدول[287]. مثلًا، سعي روسيا الدائم إلى استعادة مكانة «القوة العظمى» بعد تفكك الاتحاد السوفياتي ونهاية الحرب الباردة[288]؛ ومواجهة ألمانيا المستمرة لإشكاليات التحوّل إلى قوة «عادية»[289] (Normal Power)؛ ونضال الصين من أجل بناء هوية عالمية[290]؛ ومخاوف الهند من عدم اعتراف الآخرين بتعريفها نفسها قوة عظمى[291]؛ وأمثلة أخرى كثيرة تؤكد الادعاء الذي أصبح سائدًا الآن، أن سؤالَي: «كيف ننظر إلى أنفسنا؟» و«كيف ينظر الآخرون إلينا؟»، يشكّلان عاملًا أساسيًا ضمن العوامل المؤثّرة في السلوك الخارجي للدول.

تتجلى الطبيعة الاجتماعية للسياسة الخارجية من خلال التأثير البارز للعوامل الاجتماعية في السلوك الخارجي للدولة؛ فالهوية ببعديها الداخلي (كيف تنظر الدولة إلى نفسها؟) والخارجي (كيف ينظر الآخرون إليها؟) تحدِّد بشكل أو آخر الكيفية التي ترسم - وتؤدي - بها الدولة دورَها في العلاقات الدولية، أكان على المستوى الإقليمي أم على المستوى العالمي. تقليديًا، كان هناك اعتقاد راسخ بوجود علاقة تأثير في اتجاه واحد بين البنية وسلوك الفاعل (البنية تحدد سلوك الفاعل). لكن المقاربات البنائية التي عرفت زخمًا متزايدًا منذ نهاية الحرب الباردة تؤكّد أن العلاقة بين البنية والفاعل هي علاقة تآثر (تأثير وتأثّر) وتشكيل متبادل؛ بمعنى إذا كان شكل البنية يساهم في تشكيل سلوك الفاعل فإن سلوك الفاعل بدوره يساهم في تشكيل البنية

وإعطائها شكلًا معيّنًا من دون الآخر. تمكن العودة إلى مثال واسع الاقتباس عند طلاب العلاقات الدولية، وهو كيف أن البنية الفوضوية (Structure Anarchic) للنظام الدولي (بمعنى غياب سلطة مركزية عليا في النظام الدولي، على عكس نظام الدولة – الأمة) تجعل سلوك الدول قائمة على الأنانية والريبة المتبادلة والاعتماد على الذات في حماية مصالحها وأمنها وسيادتها. لكن في الوقت نفسه، لا شكّ في أن ميل الدول إلى السلوك وفق هذه المعايير يجعل النظام الدولي ينتظم في بنية فوضوية حادة؛ بمعنى أن السلوك القائم على معايير مختلفة، كالثقة المتبادلة والتعاون وتمجيد المؤسسات الدولية، من شأنه أن يجعل النظام ينتظم في بنية غير (أو أقلّ) فوضوية (النظام الإقليمي للاتحاد الأوروبي أنموذجًا). إن البنية الفوضوية للنظام الدولي ليست معطاة سلفًا وليست من وحي الطبيعة المادية، لكنها نتاج سلوك الفواعل (الدول)، ويمكنها أن تتغير بتغيّر ذلك السلوك التي تتغيّر بدورها بتغيّر الهويات وغيرها من العوامل الاجتماعية، كالأفكار والإدراكات والخطاب واللغة.

يجادل البنائيون الاجتماعيون في أن المادي لا يوجد بصورة تلقائية وطبيعية، ولا يحتفظ بمعناه بصورة ثابتة ومعطاة سلفًا. هناك الآن اعتقاد راسخ بأن الاجتماعي هو الذي يعطي معنى معيّنًا للمادي؛ فمفاهيم عدة في العلاقات الدولية، كالفوضى والقوة والمصالح أو الأمن، تمكن إعادة النظر إليها على أنها مبنية اجتماعيًا أكثر من كونها نِتاجًا لبنية النظام الدولي. أكثر من ذلك، فالمصالح والهويات، كتلك التي على أساسها يجري تصنيف الآخرين إلى أعداء أو أصدقاء، حلفاء/ شركاء أو منافسين، هي بدورها بنى اجتماعية ينتجها سلوك الفواعل وأنماط تفاعلاتهم أكثر ممّا تحددها البنية. أبرز ألكسندر فندت (Alexander Wendt) في مقالته المعروفة (1992) المعنونة بالعبارة ذات الدلالات القوية «الفوضى هي ما تصنعه منها الدول»، كيف أن الفوضى تحتمل معانٍ عدة عند أكثر من فاعل واحد، ما يجعلها قادرة على بناء عدد من أنماط السلوك الدولي مختلفة عن تلك التي تفترضها النظرية الواقعية[292]. يجادل وندت أن «نظام الاعتماد على النفس وسياسات القوة لا تنتُج من الفوضى، لا بشكل منطقي ولا بشكل سببي، وإذا كنا اليوم نجد أنفسنا في عالم يقوم على الاعتماد على النفس [وسياسات القوة]، فإن ذلك يرجع إلى عمليات النظام الدولي لا إلى بنيته. لا يوجد هناك منطق للفوضى بمعزل عن الممارسات التي تنشئ بنية معينة من دون الأخريات للمصالح والهويات. إن الاعتماد على النفس وسياسات القوة هي مؤسسات وليست مقومات أساسية للفوضى، فالفوضى هي ما تصنعه منها الدول»[293].

تقوم المقاربة البنائية – الاجتماعية للسياسة الخارجية على عدد من الافتراضات الأساسية، أهمّها: **أولًا**، صانع السياسة الخارجية هو فاعل اجتماعي أكثر من كونه فاعلًا عقلانيًا. **ثانيًا**، الأفكار والهويات تؤثّر في صورة ما أبرز ممّا تؤثّر فيها العوامل المادية. **ثالثًا**، تؤدي اللغة والخطاب دورًا أساسيًا بالنسبة إلى صناع السياسة الخارجية بوصفهم فاعلين اجتماعيين، أكان في عملية صنع السياسة أم تنفيذها.

يستند أنموذج «الفاعل العقلاني» في صنع قرار السياسة الخارجية، إلى مفهوم «الإنسان الاقتصادي» (Homo œconomicus) بوصفه فاعلًا أنانيًا يتصرف وفقًا لمجموعة من الأهداف الناتجة من

حسابات عقلانية للفوائد والتكاليف. لذلك، فإن فواعل [السياسة الخارجية] يسعون بصورة واعية خلف الأهداف التي تحقق لهم الحد الأقصى من الفوائد وتتطلب منهم الحد الأدنى من التكاليف[294]. في مقابل ذلك، يفضّل البنائيون استحضار مفهوم «الإنسان الاجتماعي» (Homo sociologicus) للمجادلة أن صانع قرار السياسة الخارجية هو «فاعل اجتماعي» في الأساس، ويستجيب أحيانًا لمعايير السياق الاجتماعي الذي ينشأ ويعمل ضمنه أكثر ممّا يستجيب للحسابات العقلانية وفقًا للأنموذج السابق. يتلقّى صانع السياسة الخارجية هذه المعايير من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية[295] (Socialization) والتعرض التلقائي والمستمر للخطاب الاجتماعي (التربوي، السياسي، الديني، التثقيفي...) اليومي والتفاعل معه، أكان بصورة واعية أم غير واعية، ما يؤدي في نهاية المطاف إلى تشكّل هوية جمعية معينة تحدد إدراكات صانع القرار وصوره وأفكاره؛ فتؤثّر بذلك في السلوك الخارجي للدولة.

يقدّم أنموذج «الفاعل الاجتماعي» في حقل السياسة الخارجية تفسيرًا متّسقًا للأمثلة التاريخية التي تكون فيها أهداف/ توجهات السياسة الخارجية لدولة ما غير متوافقة بصورة عقلانية مع المقوّمات والموارد (والأدوات) الموضوعية التي تتوافر عليها وفي الحالتين معًا، أتعلّق الأمر بالدولة المجازِفة حيث الأهداف مبالغ فيها وتفوق الموارد المتاحة، أم بالدولة المحافِظة حيث الأهداف متواضعة ولا تعكس مقدار الموارد المتاحة. في الجزء التالي، ستثور المجادلة أن السياسة الخارجية لإيران تشكّل أنموذجًا للحالة الأولى (الدولة المجازِفة)، وأنه يصعب فهمها من دون استدعاء الافتراضات الأساسية السابقة للمقاربة البنائية للسياسة الخارجية.

ثانيًا: السياسة الخارجية الإيرانية المرتكزات و/ أو الأهداف

بسبب ضيق مساحة التحرير، لن يتمّ الفصل بصورة بارزة بين مرتكزات السياسة الخارجية الإيرانية وأهدافها، كما سيتمّ التركيز على القضايا ذات العلاقة بإشكالية الورقة. من جهة أخرى، هناك ملاحظة يجدر التنويه بها بدايةً، مفادها أن توصيف مكونات السياسة الخارجية لأيّ دولة قد يتغير من مرحلةٍ إلى أخرى، سواء تعلَّق الأمر بتغيّر النخب التي تصنع السياسة الخارجية أم بتغيّر السياقات الداخلية والخارجية (الإقليمية/ العالمية) التي تُصنع فيها؛ غير أن غالبًا ما يكون متاحًا الوصول إلى مكونات جوهرية (Essential) تشكّل جوهر العملية، وربما يزيد أو ينقص زخمُها لكنها تميل نحو الثبات، وتبقى ضرورية بالنسبة إلى أيّ مسعى بحثي في الموضوع. في حالة إيران مثلًا، تمكن المجادلة أن الهويتين الدينية (الإسلام في نسخته الشيعية التي تعطي إيران هوية مختلفة عن دول الجوار) والقومية (الحضارة الفارسية العريقة) تمثّلان عاملين أساسيين ثابتين في رسم توجّهات السياسة الخارجية الإيرانية على الرغم من أن تأثيرهما ربما يتفاوت بتفاوت النخب السياسية الحاكمة بين التيارات المحافظة والإصلاحية.

تستند السياسة الخارجية الإيرانية إلى مجموعة أساسية من المرتكزات مثّلت - ولا تزال - ضابطًا للأهداف التي تسطّر من أجلها إيران سياستها الخارجية - إقليميًا وعالميًا - والأدوات التي توظّفها

لتنفيذها.

- **تعزيز المكانة الإقليمية لإيران**: تعزيز المكانة الإقليمية هنا يعني تعزيز النفوذ في السياسات الإقليمية في الجوار الإيراني، أتعلّق الأمر بالخليج العربي أم بالشرق الأوسط أو آسيا الوسطى. زادت مساعي إيران لتعظيم دورها الإقليمي في الخليج العربي والشرق الأوسط حدةً بعد انهيار الدور الإقليمي للعراق في إثر حرب الخليج الثانية (1991) وانتهاءً بالاحتلال الأميركي (2003). يبدو أن طموح إيران الإقليمي لا يرتبط بانتهاز فرصة تاريخية سانحة فحسب، فضلًا عن استغلال التنافس العربي - العربي داخل النظام الإقليمي العربي؛ لكنه يرتبط كذلك بمقومات القوة التي تتمتع بها إيران، حيث تعدّ القوة الديموغرافية الأولى، والثانية الأكبر من حيث إنتاج للنفط (بعد المملكة العربية السعودية)[296] في الخليج العربي؛ وفضلًا عن برنامجها النووي المتقدم نسبيًا، تقدّم إيران نفسها بوصفها دولة ذات موارد «ناعمة» تؤهّلها لدور إقليمي وعالمي أكبر (الإرث الحضاري، الممارسة التاريخية، والنموذج الثوري).

- **إعادة «إحياء» مجد الإمبراطورية الفارسية**، ما يسمح لإيران بالقيام بدور عالميٍّ يتجاوز حدود النظام الإقليمي الراهن. لا يَرِد هذا المرتكز/ الهدف صريحًا في الخطاب السياسي المباشر للسياسة الخارجية الإيرانية، لكنه يرتبط بشكل الهوية الإيرانية التي جرى بناؤها اجتماعيًا في العقود الأخيرة. ربما يوجد هناك جدل في شأن ما إذا كان «الحلم الإمبراطوري التاريخي» جزءًا أصيلًا في الهوية الإيرانية الحديثة أم أنه أداة تستعملها النخب السياسية - المحافظة على وجه الخصوص - للتعبئة الاجتماعية. غير أن استحضار تعريف هوية الدولة الذي ورد في الجزء السابق من هذه الورقة، من شأنه أن يساعد في حسم هذا الجدل. وإذا كانت هوية الدولة ذات بعدين، أحدهما داخلي يتحدد من خلال الإجابة السائدة عن سؤال «كيف ننظر إلى أنفسنا؟»، والآخر خارجي يتحدد من خلال الإجابة السائدة عن سؤال «كيف ينظر الآخرون إلينا؟»، فإن فهم السلوك الخارجي للدولة يتطلب فهم هويتها في السياق الاجتماعي والتاريخي الذي تشكّلت خلاله.

يجادل غراهام فولر أن الصورة الذاتية (Self - Image) التي ترسمها إيران لنفسها تأتي نتيجة انعكاسات لصور التاريخ الإيراني العريق، حيث تتفاعل صور التوسّع والهيمنة الإمبريالية، في عهد الإمبراطورية الفارسية، مع صور الاحتلال والهيمنة الغربية على إيران [عبر التاريخ]، من جانب الإغريق، والعرب، والأتراك، والأفغان والروس. كان من شأن هذا التفاعل بين الصورتين أن شكّل «مُركّبَ نقص» عند الإيرانيين تحوّل تاريخيًا إلى تصوّرٍ معقّد لدور إيران السياسي في المنطقة وفي العالم[297]، يضاف إلى ذلك الإرثُ التاريخي - الديني للتشيّع في إيران، بما يكرّسه من مشاعر المظلومية والرغبة في الثورة على الظالم وإن كانت مجازَفة محضة.

في كلمته «التاريخية» أمام الجمعية العام للأمم المتحدة (2005)، قدّم الرئيس الإيراني الأسبق أحمدي نجاد مرافعة بليغة عن «حاجة إيران إلى دور القوة العالمية» و«حاجة العالم إلى دور إيران كقوة عالمية»؛ وبدا واضحًا أن الخطاب السياسي الإيراني لا يستند إلى منطق المقاربات العقلانية في حقل العلاقات الدولية التي تتصور أن صانع قرار السياسة الخارجية هو فاعل عقلاني، يتصرف من منطلق المصالح التي تعرّف من

خلال القوة في شقها المادي، سعيًا منه إلى تعظيم المكاسب وتقليص التكاليف، وبذلك تصبح عملية صنع السياسة الخارجية عملًا عقلانيًا ولا تتعدى كونها عملية توفيق بين الأهداف والوسائل المتاحة[298]. على العكس من ذلك، يعكس الخطاب السياسي الإيراني صورة لاعقلانية تفتقد تمامًا التلاؤمَ المطلوب بين الأهداف والمقومات المتاحة. وإذا كانت إيران تتوافر على موارد طبيعية وجغرافية وتاريخية – وحتى حضارية – معتبرة، فإن «الهوة» بين مقدار هذه الموارد وإمكانات توظيفها من جهة، وإدراكات صناع السياسة الخارجية للدور الذي يمكن إيران أن تقوم به إقليميًا وعالميًا من جهة أخرى، تبقى عصيّة على الردم.

هناك تعظيم مبالغ فيه للذات يصل إلى الحد الذي لا يجد معه الرئيس أحمدي نجاد حرجًا في القول أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة (2005)، إن «ثمة نوعين من الإدارة، الأولى أميركية ثبت فشلُها، والثانية إيرانية يمثّلها ميثاق كورش[299] والتعاليم الإسلامية السامية» [...] وإن بلاده «أصبحت القوة العالمية الوحيدة إلى جانب الولايات المتحدة الأميركية»، مؤكدًا في موضع آخر أن «العالم يدرك أن هناك قوتين فقط تتمتعان بأقوى نفوذ في العالم، هما الولايات المتحدة وإيران»[300]. بالنسبة إلى المقاربات البنائية – الاجتماعية للسياسة الخارجية، تصبح العوامل المادية/ العقلانية أحيانًا غير مجدية من الناحية التحليلية. في حالة إيران، ما الذي يفسّر التشكل التاريخي لهذه الصورة الذاتية (تصوُّر الذات) غير العقلانية؟ هنا، ينبغي الاستناد إلى تفسيرات هوياتية – اجتماعية صرفة؛ فالكيفية التي تنظر فيها الدولة إلى نفسها ومن خلالها ترسم دورها، يجب بالضرورة ألا تتوافق مع الإمكانات والمقومات المادية التي تتوافر عليها، بل تستند أساسًا إلى المعارف والطموحات والآمال التي تتشكّل في إدراكات الفاعلين الاجتماعيين، التي تُبنى بصورة بينذاتية – من خلال عمليات تفاعل اجتماعي – تاريخي معقدة؛ أمّا الموارد/ العوامل المادية، فتبقى لها أهمية ثانوية من وجهة نظر المقاربات البنائية، لأنها تبقى من دون معنى إذا لم يُضْفِ عليها الفاعلون الاجتماعيون معنى معيّنًا في سياق بينذاتي معيّن. يتغير هذا المعنى بتغيّر العوامل (الاجتماعية) المُشكِّلة لهذا السياق، من هويات، وتصورات، وإدراكات، وأفكار، وانفعالات ومشاعر جمعية.

بناء عليه، يمكن فهم هذه اللاعقلانية المتطرفة (التطرف اللاعقلاني) في توجهات السياسة الخارجية الإيرانية من خلال استدعاء الهوية/ الصورة الذاتية التي تشكّلت تاريخيًا عند الإيرانيين، التي انعكست حول ما رسموه لأنفسهم من دور إقليمي وعالمي استجابة لمتطلب الهوية/ الصورة الذاتية، لا للمقومات التي تتوافر عليها الدولة. كان من ضمن ما قاله نجاد في كلمته في نيويورك (2005)، أن إيران «أمة تملك تاريخًا من الحضارة يرجع إلى آلاف السنوات، و[أن] العالم [يدين لإيران] بالكثير من القيم الأخلاقية والإنسانية؛ [وأن الإيرانيين ما زالوا يملكون] القدرة الكامنة لقيادة العالم إلى تلك القيم الطيبة. والشيء الوحيد الذي [يحتاجون إليه] لتحقيق هذا الهدف ليس فهم أنفسهم ولكن الإيمان [بتلك القيم]». ما يكرّس هذه الصورة ويزيدها تطرفًا أكثر هو الاعتقاد الراسخ باستقلالية مسار التطور التاريخي في إيران بجوانبه ومظاهره المختلفة عن القوى الدولية المهيمنة، الأمر الذي عبَّر عنه نجاد بقوله إنه «على الولايات المتحدة أن تندم على أخطاء الماضي، وأن تقبل حقيقة أن إيران أصبحت قوة عظمى ذات تطور علمي عظيم من دون

مساعدة من الغرب».

- **مناهضة السياسات الأميركية،** لا في الشرق الأوسط فحسب، بل عبر العالم، ومن ذلك الدعم المطلق لاحتلال إسرائيل الأراضي العربية. يكرّس هذا التوجّه نصوص الدستور الإيراني، حيث تنصّ المادة 152 على أن السياسة الخارجية لجمهورية إيران الإسلامية تقوم على أساس «رفض أيّ نوع من أنواع التسلط أو الخضوع له والحفاظ على الاستقلال التام ووحدة أراضي البلاد والدفاع عن حقوق جميع المسلمين وعدم الانحياز للقوة المتسلطة». وتنصّ المادة 154 على أن «هدف جمهورية إيران الإسلامية المقدس هو سعادة الإنسان في كل المجتمعات البشرية، وترى أن الاستقلال والحرية وإقامة حكومة الحق والعدل هو حق لجميع شعوب العالم كافة، لذا فإن جمهورية إيران الإسلامية ستقوم بدعم النضال المشروع للمستضعفين ضد المستكبرين في أيّ بقعة من العالم، وذلك من دون أن تتدخل في الوقت نفسه في الشؤون الداخلية للشعوب الأخرى»[301].

لذلك، فإن «العداء للسياسة الأميركية [...] يستند إلى موقف ضد سياسات الولايات المتحدة كقوة استكبار عالمية، [كما] صار يستند أخيرًا إلى رغبة إيرانية في أن تُحترم سيادتُها ونظامُها، وفي أن يُحترم قرارُها السياسي وموقعُها الإقليمي»[302]. يؤدي الخطاب دورًا أساسيًا في تكريس هذا التوجه في السياسة الخارجية الإيرانية، سواء أتعلق الأمر بالخطاب السياسي، الاجتماعي أم الديني، ما أدى في نهاية الأمر إلى تشكيل هوية إيرانية في مقابل الولايات المتحدة قائمة على علاقة متآمر/ ضحية، كان من شأنها أن عمقت مشاعر العداء القومي تجاهها. هناك تصور جمعي في إيران قائم على أن السياسات الأميركية الشرق - الأوسطية تدفعها الرغبة في التحكم بالمصير الإيراني، فهي «تحرّك بصورة خفّية القوى الشبابية والعلمانية والنخب ذات النزعة الأرستقراطية، [ما يجعلها مصدرًا] لكل مشكلات إيران ومتاعبها»، الأمر الذي كرّس نزعة شديدة عند الإيرانيين «لتحميل وكالة الاستخبارات المركزية، وقبلها جهاز الاستخبارات البريطانية أيام الهيمنة البريطانية، مسؤولية أي سوء طالع أو كارثة تحل بإيران»[303]. هذا فضلًا عن تحميل السياسات الأميركية مسؤولية دعم «الكيان الإسرائيلي الغاصب» والإخلال بميزان القوة الإقليمي في المنطقة لمصلحة إسرائيل. وغني عن الإشارة أن الشعارات من قبيل «أميركا الشيطان الأكبر»، «الموت لأميركا» و«أميركا رأس الاستكبار العالمي» أدت - ولا تزال - دورًا مُعمِّقًا لهذه الهوية. هذا الخطاب لا يمر من خلال القنوات السياسية فحسب، لكن من خلال القنوات الإعلامية، التربوية والدينية على حد سواء.

ننتقل في المبحث التالي إلى مناقشة أدوات السياسة الخارجية بوصفها مكوّنًا من مكوّنات عملية السياسة الخارجية؛ وسنركز - لأغراض تحليلية - على دور العوامل الاجتماعية، ومنها الهوية والخطاب، وهو الدور الذي يكون حاسمًا في العادة، سواء في أثناء انتقاء الأدوات كجزء من عملية صنع السياسة الخارجية، أو في أثناء توظيفها لتحقيق الأهداف المسطرة كجزء من عملية تنفيذ السياسة الخارجية. بعد ذلك، ستحيل الدراسة إلى حالة السياسة الخارجية الإيرانية.

ثالثًا: أدوات السياسة الخارجية

يعتمد انتقاء الأدوات على نمط السياسة الخارجية الذي تتبناه الدولة. لأغراض تحليلية، يمكن اقتراح التمييز بين موارد السياسة الخارجية وأدواتها، في الأقل لفهم كيف أن الموارد غالبًا ما تكون أكثر قابلية للقياس الكمّي من الأدوات. في التصنيف الذي أورده هيرمان، هناك ثمانية أصناف من الأدوات: الأدوات الدبلوماسية (الاتصال الدولي)؛ الأدوات الاقتصادية (المساعدات/ العقوبات، ومفاوضات التجارة العالمية)؛ الأدوات العسكرية (استعمال/ التهديد باستعمال القوة العسكرية، والمساعدات، والأحلاف، وبرامج التعاون العسكري)؛ أدوات السياسة الداخلية (كسب التأييد الداخلي وتوظيف الموارد الداخلية)؛ الأدوات الاستخبارية (جمع المعلومات وتحليلها)؛ الأدوات الرمزية (الدعاية، الأيديولوجيا، الثقافة ...إلخ)؛ الأدوات العلمية والتكنولوجية (برامج التبادل العلمي والمساعدة الفنية)؛ والموارد الطبيعية[304]. لا تكمن الإشكالية في عدم قابلية (بعض) الأدوات للقياس فحسب، لكن – وهو الأكثر أهمية – في افتقارها الشديد إلى خاصية اليقين. صحيح أن البيئة الدولية في عمومها تتّسم بالغموض وانعدام اليقين، ولا سيما عندما تكون درجات المأسسة الدولية متدنية (الدولة في إمكانها الحصول على معلومات حول فاعل محلي/ داخلي وتحليلها، لكنها لا تستطيع ذلك مع فواعل في بيئتها الخارجية)، إلا أن هذه السمة تزداد حدة عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع أدوات السياسة الخارجية، بسبب طبيعتها الابتكارية، الاجتماعية وغير القابلة للقياس.

يتطلب تحقيق أهداف السياسة الخارجية تفعيلًا للأدوات الملائمة، فضلًا عن تعبئة الموارد الضرورية المتاحة للدولة. أحيانًا، لكن ليس من دون عواقب، تضطر الدولة إلى السعي لتحقيق أهداف سياستها الخارجية من خلال فواعل أخرى، محلية أو إقليمية أو عالمية، حكومية أو غير حكومية؛ لكن تحقيق هذا المسعى في ذاته يحتاج بدوره إلى أدوات وموارد يجب أن تتوافر عليها الدولة. هناك علاقة واضحة بين نمط السياسة الخارجية للدولة وطبيعة الأدوات المُستعملة لتحقيقها، غير أن التمييز بين ما إذا كان النمط هو الذي يحدد طبيعة الأدوات أم العكس، يبقى غير واضح، وأحيانًا يصبح غير مجدٍ من الناحية التحليلية، كأن يحاول المرء معرفة ما إذا كان الاستعمال المكثف للأدوات العسكرية هو ما يجعل السياسة الخارجية لدولة مَا تدَخُّلِيّةً أم أن السياسة الخارجية التدخلية لدولة مَا يجعلها تميل إلى التوظيف المكثف للأدوات العسكرية.

الأدوات العسكرية هي جزءٌ من أدوات السياسة الخارجية التدخلية التي تسعى الدولة من خلالها إلى التأثير في سياسات دول أخرى من خلال التأثير في بنية السلطة السياسية القائمة فيها[305]، بحيث يصبح التدخّل وسيلة لغاية أخرى هي إعادة تشكيل البنية القائمة للسلطة بما يتواءم ومصالح الدولة المتدخِّلة؛ وعادة ما تعتمد هذا النمطَ من السياسات الخارجية الدولُ التي تحدد مصالحَها على مستوًى إقليمي أو عالمي، كما حدث مع الاتحاد السوفياتي/ ويحدث مع روسيا في (بعض دول) أوروبا الشرقية، وكما يحدث مع الولايات المتحدة الأميركية في (بعض دول) أميركا اللاتينية، وكما يحدث مع إيران في (بعض دول) الشرق الأوسط.

غالبًا ما ترتبط السياسة الخارجية التدخلية بسعي الدولة إلى الحصول - أو المحافظة - على المكانة الدولية/ الإقليمية. يتفق هذا النوع من الأهداف مع السياسات الخارجية التي تسعى إلى الإبقاء على الوضع القائم (Status Quo Foreign Policy) إذا كان يتفق والمصالح القومية للدولة أو السياسات الخارجية ذات الطابع التعديلي (Revisionist Foreign Policy) التي تسعى إلى تعديل الوضع القائم وتغييره بما يتفق ومصالحها القومية. عادةً ما يكون اعتماد سياسات خارجية تعديلية بهدف الحصول - وأحيانًا استعادة - المكانة الدولية/ الإقليمية خيارًا استراتيجيًا عند الدول التي تعتقد أنها فقدت مجدًا تاريخيًا في الماضي أو الدول التي خرجت منهزمة من حرب دولية حديثة؛ ويبدو أن الأنموذج الإيراني يعكس الحالتين معًا.

رابعًا: الطائفية أداة للسياسة الخارجية السياسة الخارجية الإيرانية أنموذجًا

في حالة إيران، لا شكّ في أن الشعور بالوجود في بيئة عدائية يجعل من السعي إلى البقاء (Survival) هدفًا أساسيًا للدولة. غير أن هذه العلاقة السببية تبقى محدودة بقطاع معيّن من قطاعات السياسة الخارجية، السياسة الخارجية الأمنية/ الدفاعية؛ لذلك فإن توظيف الدولة أدوات مادية (عسكرية/ اقتصادية) لتحقيق أهداف السياسة الخارجية لن يثير جدلًا، الأمر الذي يفسّر تمسّك إيران ببرنامجها النووي من جهة وببرامج تطوير أنظمة تسلّحها (الجوية/ الصاروخية والبحرية أساسًا) من جهة أخرى. وفقًا لمنطق العلاقة السببية السابقة ذاتها، يمكن فهم توظيف إيران خطابًا عدائيًا للغرب، للولايات المتحدة ولإسرائيل، وهو أداة اجتماعية لكنها تبدو ضرورية لتفعيل دور الأدوات المادية الأخرى؛ فالإيرانيون لا يستطيعون الاستمرار في ادعاء حاجتهم إلى بناء قوة عسكرية إقليمية إذا لم يتبنوا خطابًا عدائيًا تجاه «الأعداء» الذين يسوّغون لها بناء تلك القوة. لكن اعتماد السياسة الخارجية الإيرانية على توجّه «إمبريالي» يستهدف - أو في الأقل يبدو أنه يستهدف - الهيمنة على النظام الإقليمي في المنطقة، والهيمنة على المنظومة الإسلامية العالمية أو تمكين المجتمعات الشيعية (المحلية) في الدول الأخرى (خارج حدودها) على سبيل المثال، لا يرتبط سببيًا بالبيئة العدائية التي توجد فيها إيران، ولا يبدو كذلك من مقتضيات بناء قوة عسكرية إقليمية على غرار التوجّه العدائي من الولايات المتحدة وإسرائيل.

لا ينبغي أن يُشحن السؤال المتعلق بالتوجه «الإمبريالي» للسياسة الخارجية الإيرانية بمضامين معيارية، حيث جرى التطرّق في ما سبق إلى الكيفية التي تنعكس بها الهوية الدينية - التاريخية على إدراكات صناع السياسة الخارجية الإيرانية لدور إيران الإقليمي و/ أو العالمي. لذلك، نستعمل - لأغراض تحليلية ولضيق مساحة التحرير - التوصيفات الثلاثة التالية بصورة مترادفة: النزعة الإمبريالية، النزعة الإقليمية، والنزعة التدخلية للسياسة الخارجية الإيرانية. وتجدر الإشارة إلى أن هذه النزعة لم تكن أبرز ممّا هي عليه الآن في حقبة ما قبل الثورة الإسلامية، نتيجة الوجود السوفياتي في آسيا الوسطى والقوقاز من جهة، وصلابة الدولة

البعثية في العراق من جهة أخرى، بل إن حدّتها تفاقمت في إثر تطورين إقليميين بارزين في حقبة ما بعد الثورة، الاحتلال الأميركي للعراق وسقوط الدولة البعثية في العراق، ثم «ثورات» الربيع العربي وانهيار أنماط السياسات الإقليمية التقليدية وتصاعد ميكانيزمات التغيير في المنطقة. من المهم كذلك الانتباه إلى أن انخراط إيران المفرط في سياسةٍ خارجيةٍ إقليمية ذات طابع تدخلي، يرجع في الأساس إلى المضامين الدينية/ المذهبية لدستور الجمهورية الإسلامية، فاعتماد مذهب ديني معيّن يجعل الدولة تنزع إلى الارتباط بالمجتمعات المحلية التي تعتمد المذهب نفسه خارج حدودها، ولا سيما إذا كانت تعاني «الاضطهاد»[306]، كما أن اعتماد سياسة «استعداء قوى الاستكبار العالمي» يجعل الدولة تتّخذ موقفًا عدائيًا من الحلفاء الإقليميين لقوى الاستكبار العالمي تلك، وهكذا.

إذًا، أدوات السياسة الخارجية الإيرانية لا تبدو أقل تعقيدًا من مرتكزاتها. وقد عبّر النور حمد ببلاغة عن ظاهرة التعقد في مكونات السياسة الخارجية الإيرانية عندما كتب قائلًا: «[يتقاطع] القوميُّ والدينيُّ والمذهبيُّ والعرقيُّ والمصلحيُّ [تقاطعًا] مُربكًا في الطبيعة الإيرانية المُركّبة»[307]. من بين العوامل السابقة التي جمعها حَمَد في هذه العبارة، يبدو توظيف «المذهبي» أداة للسياسة الخارجية، الظاهرةَ الأكثر حداثة، أكان على مستوى النظرية (التحليل) أو على مستوى الممارسة؛ ويمكن – موقتًا – أن يُعزى ذلك، من أول وهلة، إلى كون قيام دولةٍ ما على أساس مذهبي يعدّ في ذاته ظاهرة حديثة.

أما من وجهة نظر عزمي بشارة، فإن بداية «الإغراء لدى الجمهورية الإسلامية برؤية المذهب عند الشيعة العرب كولاء سياسي محتمل لإيران كدولة، ربما [يكون قد بدأ] إبان الحرب العراقية على إيران»[308]. تستدعي هذه الصيغة ملاحظتين أساسيتين ينبغي التوقف عندهما. تتعلق الملاحظة الأولى بعبارة «المذهب كولاء سياسي»؛ فالانتماء المذهبي/ الطائفي في ذاته ليس الأداة، لكن الأمر يتعلق بالانتماء الطائفي[309] عندما يتحول إلى ولاء سياسي، وتتفاقم الظاهرة أكثر عندما يكون الولاء فعلًا عابرًا للحدود. إذًا، فالطائفية ظاهرة محايدة دينيًا تفرضها الاختلافات في التأويل الفقهي – التاريخي للتجربة الدينية، غير أنها تنتقل من الفضاء الاجتماعي إلى الفضاء السياسي أحيانًا، فتتحول إلى التزامٍ بالانتماء، وتشدد في هذا الانتماء وتعصبٍ له[310]. يتمثل الوجه السياسي للطائفية بالسلطة، بمعنى أن الطائفية لا ترتقي إلى الفضاء السياسي إلا حين تطلب الطائفة/ الطوائف السلطة[311]، فتصبح بذلك مشروعًا للتسييس (Politicization). ولاحظ عبد الإله بلقزيز أن الطائفي/ الطائفة «ظاهرة مركّبة من مستويات متعددة، فهي ظاهرة ثقافية – أيديولوجية ابتداءً، وظاهرة اجتماعية – اقتصادية تاليًا، ثم هي ظاهرة سياسية أخيرًا»[312]. وفي شأن المستوى السياسي للظاهرة، يكتب بلقزيز قائلًا:

«الطائفة، في مستوًى ثالث، رابطةٌ سياسية تتولد من اشتداد عصبيتها الجماعية، ومن رغبتها في تعظيم مكانتها في الدولة والنظام السياسي. وتنحو الطائفة نحو التمأسس السياسي إما من طريق قيام زعمائها بأدوار سياسية باسم الطائفة التي «يمثلونها» أو من طريق تشكيل أحزاب سياسية ناطقة باسمها، والمشاركة في الحياة السياسية قصد حيازة مكانة للطائفة في النظام السياسي وتعظيم حصصها في ذلك النظام؛ [... فـ]

المشكلة الطائفية تبدأ من اللحظة التي تنتقل فيها الطائفة من تضامن يولده شعور جمعي بالاشتراك في دين أو مذهب إلى كيان مغلق يبحث لنفسه عن حصة من السلطة والدولة لا تتحقق إلا بإعادة تعريف الشعب والدولة على نحو جديد مختلف»[313].

أمّا الملاحظة الثانية، فتتعلق بعبارة «الحرب العراقية على إيران». تعكس هذه العبارة – بصورة أعمق ممّا تعكسه عبارة «الحرب العراقية – الإيرانية» – الدورَ الذي أدّته الحرب في تعميق البعد الطائفي في الهوية السياسية – الإقليمية الإيرانية بصورة عامة، وفي سياستها الخارجية – الإقليمية بصورة خاصة، فالصورة الذاتية التي شكّلتها إيران حول نفسها، التي تتفاعل فيها صورة إيران المهيمِنة في عهد الإمبراطورية الفارسية مع صورة إيران المهيمَن عليها في عهود (محاولات) التوسّع الإمبريالي الأجنبي، اكتملت الآن بصورة إيران المستهدَفة بسبب اختلافها المذهبي/ الطائفي. وأدى الخطاب السائد دورًا أساسيًا في رسم هذه الصورة؛ ففي وقتٍ كان العراق يعدّ الحرب بمنزلة «قادسية» أخرى طرفاها العرب والفرس، كانت إيران تعدّها بمنزلة «دفاع مقدس» (باللغة الفارسية) عن الثورة الإسلامية الشيعية ضد «الاستكبار السُّني». جعلت «الحرب العراقية على إيران» إيرانَ أكثر وعيًا بهويتها الطائفية، ولا سيما مع الدعم الشامل والمعلن الذي تلقّاه العراق من دول الجوار السُّني؛ الأمر الذي انعكس بوضوح على سياستها الخارجية لاحقًا تجاه دول جوارها الإقليمي، أتعلَّق الأمر بـ «إعادة تثقيف الأسرى من الجنود الشيعة العراقيين» الذين شاركوا في الحرب على إيران جنودًا وضباطًا في الجيش العراقي – بحسب بشارة[314] – أو بالعمل على تأسيس شبكة روابط طائفية عابرة الحدود مع المجتمعات الشيعية المحلية في دول كالكويت والبحرين والسعودية، وتعبئتها ضد الأنظمة السُّنية التي دعمت العراق في حربه على إيران.

لكن، ما يجعل الطائفية أداة اجتماعية للسياسة الخارجية؟ تكمن الإجابة في كونها (الطائفية) تقع ضمن حدود الأنطولوجيا الاجتماعية البينذاتية، لا ضمن حدود الأنطولوجيا المادية، فهي ليست معطى مُسبقًا لكنها بناء اجتماعي يساهم في تشكيله سلوك الفاعلين الاجتماعيين وهوياتهم وخطاباتهم، كما ناقشنا في المبحث الأول من هذه الدراسة. تمكن العودة إلى مسألة التفاعل بين البعد الداخلي والبعد الخارجي في تشكيل هوية الدولة، والمجادلة أن هوية إيران بوصفها دولة طائفية لم تتحدد من خلال الكيفية التي ينظر فيها الإيرانيون إلى أنفسهم (البُعد الداخلي) فحسب، لكن من خلال الكيفية التي يعتقد الإيرانيون أن الآخرين ينظرون إليهم بها (البُعد الخارجي) أيضًا.

كانت إيران بوصفها مصدر تهديد بتصدير الثورة الإسلامية إلى دول الجوار، جزءًا من خطاب خارجي، لكنها تفاعلت معه فأنتج جانبًا من جوانب البُعد الطائفي في سياستها الخارجية الإقليمية. وبناء عليه، فإن تحديد السعي إلى تمكين المجتمعات الشيعية المحلية في العراق و(بعض) دول الخليج، بوصفه هدفًا من أهداف و/ أو أداة من أدوات السياسة الخارجية الإيرانية في المنطقة، ليس إلا تفاعلًا مع خطابات عدة استعملتها دول المنطقة المناهضة لإيران، من قبيل «تفاقم الخطر الشيعي» و«إيران تسعى إلى تصدير الثورة الإسلامية». أحيانًا، يصعب الإمساك بالخيط الرفيع الذي يفصل بين ما إذا كان سلوك إيران العدائي هو

الذي أنتج الخطاب المعادي لها السائد في دول الجوار، أو ما إذا كان هذا الخطاب المعادي، في ذاته، هو الذي جعل سلوك إيران عدائيًا بالشكل الذي تبدو عليه.

هناك عامل آخر أدّى – ويؤدي – إلى تفاقم دور الطائفية في السياسة الخارجية الإيرانية في المنطقة، وهو بدوره يؤثّر، كما سيتضح في شرح تشكُّل الهوية الإيرانية الطامحة لأداء دور ناشط إقليميًا، في سياسة خارجية تدخلية بأداة طائفية. يتعلق الأمر بوضع المجتمعات الشيعية المحلية في دول الجوار الإيراني (الوضع الاجتماعي، والثقافي، والاقتصادي والسياسي) وكيف يؤثّر في الكيفية التي يَنظرون بها إلى أنفسهم والكيفية التي يَنظرون بها إلى إيران. يتمثل هذا العامل بعلاقة الدولة (القومية) المركزية بالطوائف (بالمجتمعات الشيعية المحلية) – أو طبيعة مقاربتها إدارة التعدد الطائفي – مدخلًا لتسييس الطائفية أو (حتى) عسكرتها في مراحل متقدمة لاحقًا.

يظهر الطابع الإشكالي للعلاقة بين الدولة والطائفة مصدرًا لتسييس الطائفية من خلال عدد من المجالات[315]، أهمها: المجال السياسي، حيث تبدو الدولة حقلًا (شبه) مغلق للتمثيل والمشاركة السياسية؛ والمجال الاقتصادي، حيث تحتكر الدولة الأصول الاقتصادية وتقوم بدور الضابط «المنحاز» إلى النشاط الاقتصادي؛ والمجال الإداري، حيث تبدو الدولة سوقًا مغلقة للعمل؛ والمجال الثقافي، حيث تبدو الدولة محدِّدًا منافسًا لهوية الجماعة؛ والمجال الديني، حيث تبدو الدولة منافسًا للطائفة في ما يتعلق بمصادر الشرعية الدينية/ المذهبية؛ والمجال التعليمي والتثقيفي، حيث تقوم الدولة بدور الضابط «المنحاز» إلى مناهج التعليم (تدريس المواد الدينية أو التاريخية) ومضامين الإعلام العمومي؛ والمجال الإقليمي، حيث تنخرط الدولة في استقطابات إقليمية لها مضامين استراتيجية/ مصلحية بأدوات طائفية، تكون فيها الطائفة ضحية إمّا للتوظيف الخارجي وإما للاضطهاد المحلي بردة فعل على التوظيف الخارجي. تأزّمُ العلاقة بين الدولة والطائفة على هذا النحو، وإخفاق الدولة المركزية في إدارة التعدد الطائفي داخل حدودها، يؤديان إلى تحوّل الانتماء الطائفي من هوية اجتماعية/ ثقافية/ دينية إلى هوية سياسية مناهضة للدولة[316]. في مرحلة لاحقة أشدُّ تعقيدًا، ربما تتحول الطائفة إلى البحث عن (إعادة) إنتاج مؤسسات لاحتضان مطالبها السياسية، ويكمن التعقد في هذا التطور في كون أن هذه المؤسسات قد تكون ناشئة محليًا كما قد تقع خارج حدود الدولة. في لبنان مثلًا، تغطي المؤسسات الطائفية الحاضنة للهويات الطائفية ذات المنشأ المحلي، مجالات عدة: السياسي، الاقتصادي، الخدماتي، الثقافي والإعلامي، وكلها بشكل أو آخر موازية لمؤسسات الدولة المركزية.

لاحقًا، كان من شأن سقوط الدولة المركزية في العراق في إثر الاحتلال الأميركي في عام 2003 ثم بعدها بأقل من عقد اندلاع «ثورات» الربيع العربي (ابتداءً من عام 2011)، أن أدّيا إلى تفاقم هذه المشكلة؛ إذ إن المسألة ما عادت تعد تتعلق بإخفاق الدولة في إدارة التعدد الطائفي واحتضان مطالب الطوائف المحلية، بل أصبحت تتعلق بانهيار الدولة أو بانحيازها المطلق طائفيًا. يستعمل طلبة العلاقات الدولية مصطلح «المعضلة الأمنية المجتمعية» (Societal Security Dilemma) لتوصيف هذه الحالة، حيث تبرز بنية سياسية – أمنية قائمة على فوضى ناشئة (Emerging Anarchy) تتميز بغياب سلطة

مركزية متماسكة تضمن أمن الجماعات شبيهة إلى حدٍّ بعيد بالفوضى في النظام الدولي. لا ينحصر الأمن هنا في الأمن المادي (البقاء) فحسب، لكنه يمتد إلى الأمن الاجتماعي (الهوية). في ظل هذه البنية الفوضوية، تجد الجماعات/ الطوائف نفسها في وضع للاعتماد على النفس شبيه بوضع الدول في النظام الدولي الفوضوي، ما يجعلها تلجأ إمّا إلى المكونات المجتمعية بدلًا من مؤسسات الدولة مصدرًا لأدوات الصراع من أجل البقاء والحماية في مناخ يسوده الخوف والشك المتزايد، وإمّا إلى فواعل خارجية قادرة على تزويدها بهذه المصادر، خصوصًا إذا كان يجمعها بها مشترك الهوية الذي تعدّه الطائفةُ موضوعًا للصراع.

من الضروري الانتباه هنا إلى أن الكيفية التي تنظر بها الطائفة إلى الفاعل الخارجي، بوصفه حاميًا وراعيًا لبقائها وهويتها ومنقذًا لها في ظل الفوضى المحلية الناشئة، تساهم بشكل أو بآخر في جعل الفاعل الخارجي يتفاعل معها ويحوّلها إلى جزء من هويته السياسية الخارجية؛ لذلك فإن مقولة إن «الطائفية أداة يستعملها الفاعل الخارجي لتسويغ التدخّل»، تقابلها مقولة إنها (يمكن أن تكون مجرد) «وضع محلي تستعمله الطائفة لتسويغ استدعاء تدخّل الفاعل الخارجي». لذلك، فإن عملية تسييس الطائفية يجب ألا تحصل على مستوى السياسة الخارجية، بل من المحتمل جدًا أن تكون قد حصلت أصلًا على مستوى السياسات الداخلية للدولة المتعددة طائفيًا.

ممّا سبق، يمكن الاستنتاج أن الطائفية موجودة تاريخيًا بصورة محايدة وطبيعية، غير أن التفاعل البيناذاتي بين خطابات الفاعلين الاجتماعيين (دولًا وجماعاتٍ وطوائفَ) وإدراكاتهم وهوياتهم، يؤدي إلى إعطائها معنى اجتماعيًا مُعيّنًا، وربما تتحول من خلال انتقال المعنى إلى المجال السياسي ظاهرةً سياسية، فإذا ما انتقل معناها إلى المجال الأمني تحوّلت ظاهرةً أمنية، فتنعكس بذلك على السياسات الإقليمية في منطقةٍ ما. يستعمل طلاب العلاقات الدولية مفهوم الأمننة (Securitization) للتعبير عن ظاهرة إضفاء الطابع الأمني على مسألةٍ لا تشكّل في الأصل تهديدًا أمنيًا على الفاعل، وهو ما يتحقق من خلال عملية خطابية لغوية معقدة، بحيث يعمل الخطاب على الاستدلال بوجود تهديد يمسّ البقاء (المادي أو المعنوي) لوحدةٍ ما ربما تكون الفرد، أو الجماعة، أو الدولة. الهدف من عملية إضفاء الطابع الأمني على قضية ما هو نقلها من الحيّز العادي للسياسات الروتينية إلى حيّز القضايا الطارئة، حيث يمكن التعامل معها بسلاسة أكثر بمعزل عن الضغط والقيود التي تمارسها الضوابط الروتينية لصنع القرار الذي عادة ما يخضع لضغط الرأي العام الداخلي/ الدولي. وتعدّ عملية الأمننة أشدّ تطرفًا من عملية التسييس، لأنها لا تكتفي بتحويل القضايا العادية إلى قضايا سياسية، بل تضفي عليها صبغة التهديدات الأمنية، ما يجعل الفاعل يسوّغ لنفسه استعمال أدوات أمنية/ عسكرية لمعالجتها.

على سبيل خاتمة

لا ترتبط الأمثلةُ المبرِزةُ للطائفية بوصفها أداة للسياسة الخارجية من منطقة الشرق الأوسط، بالسياسات الإقليمية الإيرانية فحسب، بل بسياسات دول أخرى. يمكن مثلًا استحضار السياسات الخارجية لدول مجلس التعاون الخليجي تجاه الحراك الاجتماعي في البحرين، حيث جرى تحويل هذه المسألة «العادية» إلى

مسألة أمنية طارئة وجرى إضفاء طابع التهديد الأمني - الإقليمي عليها لتسويغ إقحام قوات «درع الجزيرة» في البحرين. تتكرر الصورة نفسها في سورية والعراق، غير أن كلتا الحالتين تؤيدان بقوة المقاربة النظرية السابقة، فالانتماء/ الانقسام الطائفي قائم بصورة موضوعية ومحايدة في الحالتين معًا، وكلا الفاعلين الإقليميين (إيران في سورية والعراق، ومجلس التعاون الخليجي في البحرين) يتبعان نمط السياسة الخارجية التدخّلية نفسه من خلال توظيف الأداة الاجتماعية، الطائفية ذاتها.

المراجع

1 - العربية

بشارة، عزمي. «العرب وإيران: ملاحظات عامة». في: مجموعة من الباحثين. **العرب وإيران: مراجعة في التاريخ والسياسة**، عزمي بشارة ومحجوب الزويري (محرّران). الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

البطنيجي، عياد. «قراءة في السياسة الخارجية الإيرانية: محدد القوة». **منبر الحرية**: 11 شباط/ فبراير 2011،

https@goo.gl/Nkoxyx.

تقي الدين، سليمان. «الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية». **المستقبل العربي**: السنة 35، العدد 408، شباط/ فبراير 2013.

حمد، النور. «السودان وإيران: رحلة التقارب والمشهد العربي الراهن». **سياسات عربية**: العدد 1، آذار/ مارس 2013.

السيد سليم، محمد. **تحليل السياسة الخارجية**. ط 2. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1998.

«الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية: حلقة نقاشية». **المستقبل العربي**: السنة 35، العدد 408، شباط/ فبراير 2013.

عبد الجبار، فالح. «المشكلة الطائفية في الوطن العربي». **المستقبل العربي**: السنة 35، العدد 408، شباط/ فبراير 2013.

عبد القادر، نزار. «السياسة الخارجية الأمنية الإيرانية». **مجلة الدفاع الوطني**: 1/ 10/ 2006،

http@www.lebarmy.gov.lb.

عودة، جهاد. **النظام الدولي: نظريات وإشكاليات**. القاهرة: دار الهدى للنشر والتوزيع، 2005.

2 – الأجنبية

D'Anieri, Paul. «Russian Foreign Policy: Continuity, Revolution, and the Search for Status.» in: Ryan K. Beasley, et al. (eds.). Foreign Policy in Comparative Perspective: Domestic and International Influences on State Behavior. Washington, DC: CQ Press, 2002.

Gerner, Deborah J. «The Evolution of the Study of Foreign Policy.» in: Laura Neack, et al. (eds.). Foreign Policy Analysis: Continuity and Change in Its Second Generation. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall, 1995.

Kaarbo, Juliet. «Foreign Policy Analysis in the Twenty - First Century: Back to Comparison, Forward to Identity and Ideas.» International Studies Review: no. 5, 2003.

Lantis, Jefferey S. «Contemporary German Foreign Policy.» in: Ryan K. Beasley, et al. (eds.). Foreign Policy in Comparative Perspective: Domestic and International Influences on State Behavior. Washington, DC: CQ Press, 2002.

Neack, Laura. The New Foreign Policy: Power Seeking in a Globalized Era. 2nd ed. New York: Rowman & Little Field Publishers, Inc., 2008.

Pavri, Tinaz. «From Consensus to Disarray: Indian Foreign Policy in the New Millennium.» in: Ryan K. Beasley, et al. (eds.). Foreign Policy in Comparative Perspective: Domestic and International Influences on State Behavior. Washington, DC: CQ Press, 2002.

Ripley, Brian. «China: Defining Its Role in the Global Community,» in: Ryan K. Beasley, et al. (eds.). Foreign Policy in Comparative Perspective: Domestic and International Influences on State Behavior. Washington, DC: CQ Press, 2002.

Rittberger, Volker. «Approaches to the Study of Foreign Policy Derived from International Relations Theories.» Center for International Relations / Peace and Conflict Studies, Institute for Political

Science: University of Tübingen, paper no. 46, http©/www.uni-tuebingen.de/ib.

Walt, Stephen M. «International Relations: One World, Many Theories.» Foreign Policy: no. 110, 1998.

Wendt, Alexander. «Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics.» International Organization: vol. 46, no. 2, 1992.

_______. Social Theory of International Politics. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999.

(281) يشير مفهوم التآثر إلى كون أن التأثير والتأثّر يحدثان في الوقت نفسه وبمقدار كبير من التعقيد، حيث لا يمكن الفصل بين أنماط التأثير من جهة، وأنماط التأثّر من جهة أخرى.

(282) لمناقشة تعاريف السياسة الخارجية المنوّعة والإشكالات التي تثيرها، انظر: محمد السيد سليم، **تحليل السياسة الخارجية**، ط 2 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1998)، ص 7 – 12، وكذلك:

Laura Neack, The New Foreign Policy: Power Seeking in a Globalized Era, 2nd ed. (New YorkCRowman & Little Field Publishers, Inc., 200A), pp. B - 1B.

(283)

Deborah J. Gerner, «The Evolution of the Study of Foreign Policy,» in: Laura Neack, et al., (eds.) Foreign Policy Analysis: Continuity and Change in Its Second Generation (Englewood Cliffs, N.J.C Prentice - Hall, 1995), p. 18.

(284) سليم، ص 16.

(285)

Alexander Wendt, Social Theory of International Politics (Cambridge, MACCambridge University Press, 1999).

(286)

Stephen M. Walt, «International Relations: One World, Many Theories,» Foreign Policy, no. 110 (1BBA).

(287)

Juliet Kaarbo, «Foreign Policy Analysis in the Twenty – First Century: Back to Comparison, Forward to Identity and Ideas,» International Studies Review, no. 5 (2003), p. 15B.

(288)

Paul D'Anieri, «Russian Foreign Policy: Continuity, Revolution, and the Search for Status,» inCRyan K. Beasley, et al. (eds.), Foreign Policy

in Comparative Perspective: Domestic and International Influences on State Behavior (Washington, DC: CQ Press, 2002).

(289)

Jefferey S. Lantis, «Contemporary German Foreign Policy,» in: Beasley, et al. (eds.).

(290)

Brian Ripley, «China: Defining Its Role in the Global Community,» in: Beasley, et al. (eds.).

(291)

Tinaz Pavri, «From Consensus to Disarray: Indian Foreign Policy in the New Millennium,» in: Beasley [et al.], (eds.).

(292) هناك مثال آخر يتعلق بالأسلحة النووية. لا تشعر الولايات المتحدة بالقلق إطلاقًا من امتلاك بريطانيا كميات هائلة من الأسلحة النووية، بينما تشعر بالقلق الشديد من احتمال أن تمتلك دولة كإيران سلاحًا نوويًا واحدًا. المشكلة ليست في السلاح في ذاته، لكن في المعنى الذي يعطيه الفاعل لذلك السلاح. هنا يتضح أكثر كيف أن الاجتماعي هو الذي (لا) يعطي للمادي معنى معيّنًا من دون الآخر.

(293)

Alexander Wendt, «Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics,» International Organization, vol. 46, no. 2 (1BB2), pp. 3B4 - 3B5.

(294)

Volker Rittberger, «Approaches to the Study of Foreign Policy Derived from International Relations Theories,» Center for International Relations / Peace and Conflict Studies, Institute for Political Science, University of Tübingen, paper no. 46, p 8, http://www.uni-tuebingen.de/ib.

(295)

Ibid, pp. 8 – 9.

(296) قفزت إيران إلى هذا الترتيب بعد الحظر الدولي الذي فرض على النفط العراقي.

(297) انظر: نزار عبد القادر، «السياسة الخارجية الأمنية الإيرانية»، **مجلة الدفاع الوطني**، 1/ 10/ 2006،

http@www.lebarmy.gov.lb.

(298) جهاد عودة، **النظام الدولي: نظريات وإشكاليات** (القاهرة: دار الهدى للنشر والتوزيع، 2005)، ص 30.

(299) يعود تاريخ ميثاق كورش إلى عام 539 قبل الميلاد، عندما أمر الملك الفارسي كورش الأكبر بكتابة الوثيقة بعد فتحه بابل. عُثر على ميثاق كورش في بابل في العراق في عام 1879 في حفريات للمتحف البريطاني، الذي يحتفظ به إلى اليوم. يُعتقد أن ميثاق كورش هو أقدم ميثاق لحقوق الإنسان، وهو منحوتة حجرية مكتوبة باللغة السومرية القديمة، يتركز محتواها على أن الملك كورش أقرّ مجموعة من الالتزامات الحقوقية، أهمّها: احترام تقاليد الأمم الموجودة في حدود الإمبراطورية وأديانها، وإلغاء العبودية ومنع تبادل الرجال والنساء عبيدًا في مناطق حكم الإمبراطورية.

(300) عن المقتطفات من خطاب الرئيس أحمدي نجاد في نيويورك (2005)، انظر: عياد البطنيجي، «قراءة في السياسة الخارجية الإيرانية: محدد القوة»، **منبر الحرية** (11 شباط/ فبراير 2011)،

https@goo.gl/Nkoxyx.

(301) انظر: الدستور الإيراني، الفصل العاشر، المواد 152 – 155، المتعلّق بالسياسة الخارجية من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

(302) عزمي بشارة، «العرب وإيران: ملاحظات عامة»، في: مجموعة من الباحثين، **العرب وإيران: مراجعة في التاريخ والسياسة**، عزمي بشارة ومحجوب الزويري (محرّران) (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 11.

(303) هناك حوادث عمّقت شعور العداء الإيراني تجاه الولايات المتحدة، كان أبرزها عندما صوّت الكونغرس الأميركي، في عام 1995، على إعطاء وكالة الاستخبارات المركزية مبلغ عشرين مليون دولار مخصصة حصرًا للقيام بعمليات لإضعاف الحكم الإسلامي في طهران تمهيدًا لقلبه. ونشرت الصحافة الأميركية الخبر، ما شكّل إرباكًا للكونغرس والإدارة، ودفع الرئيس بيل كلينتون إلى عدم حجز هذا المبلغ وصرفه، لكن بقيت القناعة عند معظم الإيرانيين أن الولايات المتحدة مستمرة في التحضير لقلب نظام الجمهورية الإسلامية، خصوصًا أنه لم يصدر أيّ بيان أميركي توضيحي عن الموضوع وذلك بسبب عدم السماح بنشر أيّ شيء عن العمليات السرّية التي تقوم بها وكالة الاستخبارات المركزية». انظر: عبد القادر.

(304) سليم، ص 91 – 95.

(305) سليم، ص 39.

(306) ينصّ الدستور على عمل الجمهورية الإسلامية على «دعم النضال المشروع للمستضعفين ضد المستكبرين في أي بقعة من العالم» (انظر المادة 154)، وبذلك سيكون من باب أولى أن تدعم إيران «النضال المشروع للمستضعفين» ممّن يتبنون المذهب الديني نفسه في جوارها الإقليمي القريب من حدودها.

(307) النور حمد، «السودان وإيران: رحلة التقارب والمشهد العربي الراهن»، **سياسات عربية، العدد 1** (آذار/ مارس 2013)، ص 62.

(308) بشارة، ص 21، وفالح عبد الجبار، «المشكلة الطائفية في الوطن العربي»، **المستقبل العربي**، السنة 35، **العدد** 408 (شباط/ فبراير 2013)، ص 22.

(309) نستعمل في هذه الدراسة مفردة «المذهبي» بصورة مترادفة مع مفردة «الطائفي»، بمعنى أن الانتماءات إلى مذاهب دينية متباينة عندما تصاحبها ظاهرة التعصب تؤدي إلى نشأة الظاهرة الطائفية. تبقى هذه الفرضية محدودة بالأغراض التحليلية للدراسة.

(310) سليمان تقي الدين، «الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية»، **المستقبل العربي**، السنة 35، العدد 408 (شباط/ فبراير 2013)، ص 42.

(311) المرجع نفسه.

(312) انظر نقاش عبد الإله بلقزيز، في: «الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية: حلقة نقاشية»، **المستقبل العربي**، السنة 35، العدد 408 (شباط/ فبراير 2013)، ص 56.

(313) المرجع نفسه، ص 57 (التشديد على مفردة «يمثلونها» موجود في النص الأصلي).

(314) بشارة، ص 21.

(315) انظر في هذا الشأن: عبد الجبار، ص 23 – 29.

(316) بعبارات فالح عبد الجبار، يحدث هناك تحوّل في خطاب الاحتجاج عند أفراد الطائفة «من لغة الاقتصاد (التفاوت الطبقي)، والسياسة (غياب الديمقراطية)، إلى خطاب التكفير والطائفية».

الفصل التاسع
الطائفية بين الهوية والسياسة الدولية ...... ياسر درويش جزائرلي

يُعدّ كتاب **الانبعاث الشيعي**[317] لِولي نصر، أستاذ العلاقات الدولية الإيرانية - الأميركية، مثالًا للعلاقة بين الطائفية والهوية والسياسة الدولية. وتُبين هذه الدراسة أن الكتاب قراءة طائفية للشرق الأوسط تستغل الهوية الدينية لمصلحة الولايات المتحدة الأميركية وإيران، وتوضح تشابه الأفكار والمنهج بين نصر والمستشرقين والمحافظين الجدد. وينتج هذا التشابه من وحدة الهدف، وهو تقديم قراءة للمشرق العربي تخدم هيمنة قوى خارجية، فإيران تعيش «لحظتها البروسية» (Prussian Moment)، في إشارة إلى صعود ألمانيا في عصر أوتو فون بسمارك[318]، أو كما قال الصحافي الإيراني محمد صادق الحسيني في عقب دخول القوات الحوثية مدينة صنعاء في آخر أيلول/ سبتمبر 2014: «نحن سلاطين البحر الأبيض المتوسط الجدد (...) نحن سنصنع خريطة المنطقة»[319].

كثيرًا ما يُساء فهم أيّ دراسة للعوامل الدولية في تأجيج الطائفية، ويُنظر إليها على أنها تجاهل لوجود مشكلة طائفية في البلاد العربية. لذلك يجب من البداية تأكيد نقطتين، إحداهما أن دراسة دور الصراعات الدولية في النزاعات الطائفية لا يعني أن السياسة والتدخل الأجنبيين هما سببَا الطائفية؛ ذلك أن الطائفية مثل العنصرية، مشكلة اجتماعية. أمّا النقطة الثانية، فهي أن هذا البحث لا ينفي وجود الهوية الطائفية أو دورها في النزاعات؛ ذلك أنها المادة الأولية التي استخدمها الاستعمار وتستخدمها أنظمة ما بعد المرحلة الاستعمارية لفرض هيمنتها. والنقد الموجه إلى كتاب نصر ليس بسبب طرحه مسألة الهويات، بل بسبب توظيفها في السياسة الدولية وتهميش العوامل التي تؤدي دورًا أكبر في النزاعات الطائفية، إضافة إلى «فَبْركة» الكاتب هويات متصادمة، ومن هنا يأتي التشابه بين قراءة نصر والاستشراق الذي كان، كما بيّن إدوارد سعيد، خطابًا كوّنه الكتّاب ورجال السياسة الأوروبيون وأنتج هويات متصادمة للشرق والغرب في الوقت نفسه الذي كانت القوى الأوروبية تستعمر الشرق في القرن التاسع عشر[320].

تكمن أهمية كتاب نصر في أنه أصبح المرجع الذي يُقرأ ويُدرَّس في الولايات المتحدة لفهم المسألة الطائفية في الشرق الأوسط، وأن المؤلف أصبح طوال سنتين مستشارًا للإدارة الأميركية. واعتلى الكتاب لائحة جريدة **نيويورك تايمز** للكتب الأكثر مبيعًا، ولاقى رواجًا كبيرًا في الأوساط السياسية والإعلامية والجامعية في الولايات المتحدة، فبعد بيان كذب الحكومة الأميركية في شأن امتلاك نظام صدام حسين أسلحة دمار شامل وعلاقته بتنظيم القاعدة، توجهت إدارة بوش والإعلام الأميركي إلى تبرير الحرب على

أنها تهدف للمجيء بالديمقراطية إلى المنطقة وتأسيس شرق أوسط جديد. وأتى كتاب نصر ليدعم هذا التبرير ويقدّم إيران بوصفها شريكًا في هذا المشروع.

يتحدر نصر من أسرة نخبوية كانت مقرّبة من الشاه اضطُرت إلى ترك إيران بعد انتصار الثورة. إلا أن التوجه العلماني المعادي لنظام الملالي لم يمنعه من الانخراط في التجييش الطائفي الذي ظهر للعيان بعد احتلال الولايات المتحدة العراق؛ ففي عام 2004 كتب نصر مقالة «الانعكاسات الإقليمية لصحوة شيعية في العراق»، قال فيها إن الأميركيين والشيعة يواجهون عدوًا مشتركًا هو التشدد السني، وإن «الشيعة أكثر تقبلًا للديمقراطية من السنة»[321]. وتلخص هذه المقالة الأفكار التي سيطرحها نصر في كتابه **الانبعاث الشيعي**.

بعد عامين من ظهور **الانبعاث الشيعي**، وفي بداية عام الانتخابات الرئاسية في الولايات المتحدة (2008)، نشر نصر بالتعاون مع الأستاذ الإيراني - الأميركي ري تقية مقالة في مجلة **شؤون خارجية** (Foreign Affairs)، وهي مقالة تُعيد طرح فكرة انحياز سياسة أميركا الخارجية إلى العرب[322]. وفي توظيف واضح للخطاب الطائفي، استجابت إدارة أوباما للكاتبين فأصبح نصر مستشار ريتشارد هولبروك (Richard Holbrooke) الذي كان مسؤولًا عن ملف أفغانستان وباكستان، وأصبح تقية مستشار دنيس روس (Dennis Ross) الذي جعله أوباما المسؤول عن ملف الخليج العربي. ويُعتبر تسليم أوباما ملف الخليج لمن كان مسؤولًا عن ملفّ المحادثات الفلسطينية - الإسرائيلية في عهد كلينتون ومديرًا للتخطيط السياسي لوزارة الخارجية في عهد جورج بوش الابن، وجهًا من وجوه تلاقي المصالح الإيرانية - الإسرائيلية التي درسها الخبير الإيراني - السويدي تريتا بارسي في كتابه **التحالف الغادر: المحادثات السرية بين إسرائيل وإيران والولايات المتحدة**[323].

أولًا: دراسة الطائفية

يعكس كتاب نصر توظيف الهوية الطائفية في السياسة الدولية؛ إذ يقول الكاتب إن أهمّ قضية في الشرق الأوسط المعاصر ليست - كما يعتقد كثير من خبراء المنطقة - مسألة الحداثة أو الديمقراطية، بل الصراع القديم بين السنة والشيعة[324]؛ أي إن نصر يُقصي أهمّ عاملين تجب دراستهما في تحليل قضية الطائفية، فالحداثة مبدأ واسع يتضمن التطور الصناعي والاقتصادي وبناء «الدولة - الأمّة» والمؤسسات والمواطَنة. وتهميش نصر الحداثة والديمقراطية هو الركن الأساسي لقراءته المبنيّة على صِدام الهويات الطائفية، لذلك يتجاهل العوامل الاقتصادية ولا يذكر الأسباب السياسية سوى في سطر واحد[325]؛ لأن مهمة الكتاب هي تقديم قراءة إلى النخبة والشعب الأميركي تعطي معنى للحرب على العراق، وتجعل إيران حليفةً للولايات المتحدة في تشكيل الشرق الأوسط «الجديد».

أصبحت الطائفية من أهمّ الموضوعات المتداولة في الحديث عن المشرق العربي منذ منتصف القرن التاسع عشر، بسبب تكرر الصراعات الطائفية التي انفجرت في لبنان وسورية بين عامي 1841 و1860

والحرب الأهلية اللبنانية بين عامي 1975 و1990. وما كاد هذا الصراع يتوقف حتى بدأ صراع آخر في العراق في إثر انتفاضة الشيعة والأكراد ضد حكم صدام حسين بعد حرب الخليج (1991)، ليحلّ العراق محلّ لبنان في دراسة الطائفية مع الحرب الأهلية التي اندلعت فيه بعد الاحتلال الأميركي. ويأتي كتاب نصر في سياق هذا التحول.

بسبب تلك النزاعات الطائفية المتكررة، اهتم الباحثون العرب والغربيون بدراسة العوامل السياسة والاقتصادية للأزمات الطائفية، وتزامنت هذه الدراسات مع الانفجارات الطائفية التي كانت تحدث في هذه المنطقة، فقبل 35 عامًا ظهر كتاب برهان غليون **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (1979)، بعد أربعة أعوام من بدْء الحرب الأهلية في لبنان، ونشر الباحث العراقي فنر حداد كتابه **الطائفية في العراق** (2011) بعد أربعة أعوام من الحرب الأهلية التي حدثت في العراق بين عامي 2006 و2007.

تتناقض قراءة نصر مع قراءة غليون، فما يحلّله غليون يهمّشه نصر. يقول غليون إن الطائفية هي «إخضاع الدين لمصالح السياسة»[326]، وهو ما لا يفعله نصر. ويرى غليون أن سبب أزمة الطائفية هو غياب المؤسسة السياسية التي تشارك فيها أطياف المجتمع جميعًا وتعكس إرادتها[327]؛ أي إن أصل المشكلة بالنسبة إليه هو غياب الديمقراطية عن الوطن العربي، وهذا العامل يقصيه نصر أيضًا. ويتجاهل نصر العامل الاقتصادي، في حين يشكّل هذا العامل بالنسبة إلى غليون جزءًا من أسس الدولة التي توحّد الشعب، حيث يقول: «يساهم التوسع الاقتصادي والثقافي للنظام الاجتماعي في تطوير حركة الاستيعاب والاندماج القومي، بما يخلقه من فرص التقرب من نموذج حياة واحدة»[328].

أمّا حداد، فينتقد قراءة غليون ومنهجه مدّعيًا أنه يركّز على النخب. ويذهب حداد إلى إن الأزمة اجتماعية؛ لأن النخب تأتي من المجتمع، وسلوكها الطائفي يعكس حالة الاحتقان الطائفي في هذا المجتمع، لذلك يدرس الخطاب الطائفي بين عموم الناس. ويقول حداد إن غليون يناقض نفسه عندما يقول إن الخلاف الطائفي هو نتيجة السياسة، ثمّ يطلب إلى النخب أن تترفع عن الانقسامات القديمة، فهذه الانقسامات تأتي من المجتمع؛ أي إن هذه النخب تمثّل المجتمع[329]. إلا أن حداد يناقض نفسه عندما ينتقد غليون بسبب تركيزه على السياسة، وكان قد قال قبل ذلك إن الطائفية في العراق متصلة على نحوٍ كبير بالدولة – الأمّة، وإنها ظاهرة حديثة تمامًا[330]. فإذا كانت الطائفية متصلة بالدولة، فكيف لا تكون المشكلة سياسية كما يقول غليون؟ ويكرس حداد أكبر جزء من كتابه للطائفية بعد حرب الخليج (1991) وبعد الاحتلال الأميركي. فهل هذه الحروب وقائع اجتماعية؟ أم إنها حوادث سياسية؟

تتناقض قراءة نصر مع كتاب **ثقافة الطائفية** لأسامة مقدسي. وتُظهر مقارنة الكتابين، أن قراءة نصر ما هي إلا إعادة للخطاب الأوروبي الاستعماري المتعلّق بالصدامات التي دارت في جبل لبنان في منتصف القرن التاسع عشر، فمثلما يدّعي أن أهمّ قضية في الشرق الأوسط المعاصر هي الصراع القديم بين السنة والشيعة[331]، قرأ المراقبون الأوروبيون ما حدث في جبل لبنان على أنه جزء من المواجهة القديمة بين الإسلام والمسيحية، وبالتالي تجاهل الطرفان العوامل السياسية والاقتصادية. ومثلما فسّر الأوروبيون ما

حدث في القرن التاسع عشر أنه لا يعدو أن يكون رفضًا من المسلمين لحقّ المساواة مع المسيحيين[332]، فسّر نصر الاقتتال بعد احتلال العراق أنه بسبب رفض السنة وصول الشيعة إلى الحكم.

إن مثل هذه القراءات كانت تُظهر القوى الغربية بوصفها حامية المسيحيين، في ما يشبه الدور الذي تؤديه إيران تجاه شيعة الشرق الأوسط. ومثلما نظرت القوى الأوروبية إلى إقامة حُكم ذاتي في جبل لبنان بوصفه «ملجأً آمنًا» لمسيحيي سورية، وتبع ذلك خطاب صهيوني يزعم أن تأسيس إسرائيل هو إنشاء موطن آمن لليهود، أدى ظهور الدولة الصفوية في إيران – وفق قول نصر – إلى إقامة «ملجأ آمن» لشيعة الشرق الأوسط[333]. أخيرًا، ينتقد مقدسي مؤرخي حوادث جبل لبنان، لأن دراساتهم تركّز على الهوية الطائفية[334]، في حين أن التركيز على الهوية الطائفية هو ما يفعله نصر.

يُقدّم مقدسي تحليلًا للتداخل بين العوامل المحلّية والتدخل الخارجي في نشوء التحارب الطائفي في جبل لبنان منتصف القرن التاسع عشر[335]، ويقرأ هذا التحارب بوصفه نتيجة تغير أسلوب حُكم الجبل الذي أدى إلى الانتقال من سلطة الأعيان إلى حُكم مبنيّ على الهوية الطائفية[336]، وهذا ما أدى إلى إنتاج «هويات متصدعة»[337]. ويرى أن المبشرين الأوروبيين كان لهم دور في إنتاج هذه الهويات المتصدعة، لأنهم نظروا إلى من في المنطقة من وجهة نظر دينية لا مكان فيها للتواصل بين أتباع الديانات المختلفة[338]. ويشير مقدسي إلى رسائل المبشرين اليسوعيين وهم ينتقدون مسيحيّي الشرق الأوسط لأنهم ينضمون إلى المسلمين في احتفالاتهم ويغنون أغانيهم. وكمثال معاصر دالّ على هذا التواصل، نجد الفلسطيني المسيحي ميشيل أيوب من بلدة المكر يعمل مسحراتيًا ويوقظ المسلمين في شهر رمضان[339].

على غرار مقدسي، يُظهر بروس ماسترز، المتخصص في الشأن السوري خلال الحكم العثماني، تداخلَ عدد من العوامل السياسية والاقتصادية في نشوب الصدامات الطائفية[340]، ويرى أن إقرار قانون «التنظيمات» والصدامات الطائفية في جبل لبنان كانا بعد مجيء جيش محمد علي إلى سوريا في عام 1831، حيث استمرت سلطته فيها حتى عام 1840، حين أخرجه منها تحالف بريطاني – نمساوي – روسي. في تلك الفترة، واجه جيش محمد علي مقاومة كثيرٍ من زعماء الدروز وبعض الزعماء الموارنة في جبل لبنان، بسبب العلاقة التاريخية بين الدروز والعثمانيين. ولمواجهة هذا الرفض الدرزي، قام إبراهيم باشا – وهو ابن محمد علي – بتسليح المسيحيين واستخدامهم في قمع الدروز الذين رفضوا سلطته. وبعد إخراج محمد علي من سوريا عاد الزعماء الدروز والمسيحيون المنفيون وطالبوا بأراضيهم وحقوقهم التي كانوا يحظون بها قبل عام 1831، وعندما رفض بعض المزارعين الموارنة إعادة الأراضي، اندلع أوّل صِدام طائفي في المشرق العربي في عام 1841[341].

فسر المراقبون الأوروبيون النزاعات الطائفية التي بدأت في جبل لبنان في عام 1841، ثمّ في حلب في عام 1850، ثمّ في جبل لبنان ودمشق في عام 1860، أنها تعبير عن تعصب المسلمين. ولا شكّ في أن التعصب يؤدّي دورًا في الصدامات الطائفية، لكننا نرى أنه توجد عوامل أخرى تؤدي إلى الانفجارات الطائفية. فالصدام الطائفي في عام 1850 في حلب – التي كانت قد شهدت ثورة ضدّ السلطة العثمانية في

عام 1819 - بدأ من تظاهرات ضدّ الخدمة العسكرية الإلزامية في الجيش العثماني، ثمّ تحول إلى هجوم على بعض مسيحيي المدينة أدّى إلى مقتل سبعة عشر شخصًا، وبعد ذلك أطلقت المدفعية العثمانية النار على الأحياء الثائرة فقتلت أكثر من 3000 مسلم[342]. يُضاف إلى ذلك أن الحرب في جبل لبنان (1860) بدأت عندما قاد طانيوس شاهين ثورة فلاحية ضد الإقطاعيين في منطقة كسروان المسيحية، لكن هذه الثورة اكتسبت بعدًا طائفيًا عندما وصلت إلى مناطق يعمل فيها فلاحون موارنة عند إقطاعيين دروز[343].

ثمّ إن الروايات في شأن دور السلطات العثمانية في مذبحة المسيحيين تأتي متضاربة؛ إذ يقول المراقبون الأوروبيون وبعض المؤرخين العرب المسيحيين إن العثمانيين شجعوا هذه المذابح وسهّلوا وقوعها. وفي ما يبدو، لم يُرِدْ قنصل فرنسا في بيروت الكونت بنتيفوليو (Le Comte Bentivoglio)، وجود قوات عثمانية في المناطق المسيحية، مثل كسروان[344]. وفي هذه الصدامات كلها كان ثمّة مسلمون يقومون بحماية مسيحيين من عُنف المسلمين، كما فعل عبد القادر الجزائري. كما قام الزعماء الدروز من أُسر جنبلاط وأرسلان بحماية المسيحيين. ولم يتوانَ المقاتلون الدروز في قتل المسلمين الذين كانوا يحاولون حماية الموارنة[345].

انتقل النزاع الطائفي من جبل لبنان إلى مدينة دمشق، حيث هاجم مسلمو المدينة مسيحييها وارتكبوا مذبحة قُتل فيها آلاف المسيحيين، وحينئذٍ، تكرّر النمط المذكور سابقًا. وقال المراقبون الغربيون إن ذلك النزاع تعبير عن عداء المسلمين للمسيحيين الذي انفجر بعد حصولهم على حقّ المساواة، في حين يشير باحثون معاصرون إلى أن المعتدين المسلمين هاجموا المناطق المسيحية الميسورة والغنية ولم يعتدوا على الأحياء الفقيرة[346].

في كتابات ميخائيل مشاقة (1800 - 1888)، وهو من قاطني دمشق، وكاد يكون أحد ضحايا الاعتداء، نجد مثالًا لدور السياسة في قراءة الطائفية، وكتب في ما حدث شرحين مختلفين، ففي رسالته «شرح أسباب قيام مسلمي دمشق على المسيحية» إلى القنصل الأميركي في بيروت جونسون (في 27 آب/ أغسطس 1860)، يقول إن الاعتداءات حصلت بعد وصول القوات الأوروبية إلى لبنان في 16 آب/ أغسطس 1860، وفي صدارتها ستة آلاف جندي فرنسي، وبقيت فيه حتى 5 حزيران/ يونيو 1861، متحدّثًا عن كره المسلمين التاريخي والقديم للمسيحيين. أمّا في كتابه **جواب على اقتراح الأحباب،** وهو منشور في نسخة عربية، فيعزو الصِّدام إلى سلوك الرعاع[347]. فأيّ التحليلين هو الأَولى بالصحة؟ وأيّهما يعكس رأي مشاقة الحقيقي؟ وهل أراد مشاقة بهذا إسماع كلّ طرف ما يريد أن يسمعه[348].

ثمّة مؤشرات دالّة على أن الاعتداءات الطائفية حركتها عوامل تتجاوز الكراهية الدينية، فلماذا اعتدى بعض مسلمي حلب على المسيحيين في عام 1850 ولم يهاجموا الأقلية اليهودية فيها التي حصلت أيضًا على حقوق المساواة بعد قانون «التنظيمات» كما حصل المسيحيون عليها؟ ولماذا اعتدى بعض أهل حلب على يهود المدينة في عام 1947 ولم يعتدوا على سكان المدينة المسيحيين[349]؟ ولماذا قام بعض تجار المدينة المسلمين بحماية المسيحيين في عام 1850 وحماية اليهود في عام 1947؟ لعلّ الجواب عن السؤالين الأول والثاني

يكمن في ظهور القوى الأوروبية في الشرق الأوسط، وعن السؤال الثالث متعلّق بقيام دولة إسرائيل. أمّا الجواب عن السؤال الأخير فيشير إلى العامل الاقتصادي الذي تجاهله نصر تجاهلًا تامًا.

تظهر حقيقة استخدام القوى الاستعمارية قضية الأقليات والمساواة عندما نقارن موقف فرنسا ممّا حدث في تغيّر سياسة الإمبراطورية العثمانية داخليًا: ففي عام 1870 أصدرت فرنسا قانون «كرِميو» (Crémieux) الذي أعطى سبعة وثلاثين ألف يهودي في الجزائر الجنسية الفرنسية، في حين أعطى المسلمين الجزائريين «إمكان» طلب الجنسية الفرنسية. لكن عندما تقدم بعض المسلمين في عام 1871 بطلب الجنسية الفرنسية سجنتهم سلطات الاحتلال الفرنسي كي تلقنهم درسًا في المساواة[350]. وفي عام 1936، عندما كان عدد سكان الجزائر خمسة ملايين نسمة، لم يكن سوى 2500 جزائري من الحاصلين على الجنسية الفرنسية.

ينبغي ألا يثير ذلك استغرابًا إذا قورن بما كتبه علَم بارز من أعلام الفكر الليبرالي في الغرب هو ألكسس دو توكفيل (Alexis De Tocqueville)، ففي تعليق له على حرب استعمار الجزائر، كتب في عام 1847: «ليس ثمّة منفعة ولا واجب في أن نسمح لرعايانا المسلمين أن يكوّنوا أفكارًا مبالغًا فيها عن أهميتهم، ولا أن نقنعهم أن علينا أن نعاملهم في جميع الأحوال تمامًا كما لو أنهم كانوا مواطنين ومتساوين معنا»[351]. ثمّ إن قرار إسبانيا في عام 2014 إعطاء سلالة اليهود الذين طردوا من إسبانيا قبل خمسة قرون الجنسية الإسبانية – من دون الإشارة إلى سلالة المسلمين المطرودين – يُذكّر بقانون «كرِميو»[352].

إذا كانت سياسة فرنسا الطائفية تهدف إلى استمالة يهود الجزائر إلى جانبها والإيقاع بينهم وبين المسلمين، فكانت هذه السياسة مقرونة بسياسة أخرى إثنية تهدف إلى استمالة الأمازيغ والإيقاع بينهم وبين العرب. ونرى تصعيدًا فرنسيًا لهذه السياسة في العام نفسه الذي أُعطيَ فيها يهود الجزائر الجنسية الفرنسية[353]. ولم يكن الاحتلال الفرنسي في حاجة إلى نصيحة المستشرق الفرنسي كارا دو فو (Carra de Vaux) الذي حثّ فرنسا على أن «تفتّت الإسلام» وأن تستخدم «البدع» الإسلامية والصوفية[354]؛ فهي لم تكن تهتمّ بالمساواة بين الأقليات في الدول العثمانية، بل استخدمت الأقليات لتبدأ باستعمار المنطقة.

تتبعت إسرائيل خطى فرنسا، فأصدرت في عام 1956 مرسومًا يُلزم أبناء الطائفة الدرزية الخدمة العسكرية، لإظهار الدروز حلفاء إسرائيل وأعداء سائر الفلسطينيين[355]. وفي عام 2013، عادت إسرائيل إلى السياسة نفسها من خلال قانون تجنيد العرب المسيحيين الذي لا يهدف إلى زيادة عدد الجيش الإسرائيلي بقدر ما يحاول فصل المسيحيين الفلسطينيين عن المسلمين[356]. وعلّق ميشيل صبّاح على القرار الإسرائيلي أنه يهدف إلى القول إن «المسيحيين هم طائفة دينية وليسوا عربًا»[357]. وإكمالًا لهذه الخطوة، اخترعت إسرائيل في أيلول/ سبتمبر 2014 هوية جديدة لمسيحيّي فلسطين مفادها أنهم «آراميون» وليسوا عربًا[358]. وهذا الأمر استمرار للسياسة الاستعمارية «الكلاسيكية» لإنتاج الأقليات والطائفية، وهو ما يفعله نصر.

إن هذا الاختراع ليس جديدًا، بل يتتبع خطى الاستعمار الفرنسي، ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، اخترع القسيس والمستشرق البلجيكي هنري لامِنس (Henri Lammens) هوية «فينيقية» لمنطقة

جبل لبنان التي تمكنت فرنسا وحلفاؤها من إجبار الإمبراطورية العثمانية على إعطائها حكمًا ذاتيًا في عام 1861. ونشر لامنس هذه الفكرة بين مسيحيّي لبنان عندما كان يدرس في جامعة القديس يوسف في بيروت التي أسسها اليسوعيون في عام 1875 لتواجه «الجامعة السورية البروتستانتية» التي أسسها المبشرون الأميركيون في بيروت في عام 1866، التي أصبح اسمها في ما بعد الجامعة الأميركية في بيروت. واختُرعت هوية لبلد لم يكن له وجود في التاريخ على أنه بلد «لا عربي ولا سوري»[359]. وأسس شارل قرم **المجلة الفينيقية** (La Revue Phénicienne) في عام 1920، وهو العام نفسه الذي احتلت فيه فرنسا لبنان. وليس غريبًا أن يقوم مستشرق إسرائيلي بإحياء هذا الموضوع وتأكيد أن هوية لبنان هي فينيقية و«غير عربية» في كتابه **إحياء فينيقيا** (Reviving Phoenicia) الذي نُشر قبل عامين من نشر كتاب نصر. ويعترف المؤلف أنه بدأ بهذا البحث عندما كان جنديًا في الجيش الإسرائيلي الذي كان يحتل لبنان.

ثانيًا: مسألة الهُوية

برز الاهتمام بالهوية بعد انتهاء الحرب الباردة وانقسام تشيكوسلوفاكيا والحرب التي تبِعت تفكك يوغوسلافيا والتطهير العرقي في رواندا. وفي إثر سقوط الاتحاد السوفياتي كتب صاموئيل هنتنغتون في **صدام الحضارات** أن الهويات ستكون خطوط التماسّ، وأتبعه بكتاب آخر **من نحن؟**، تناول فيه الخطر الذي يحدق بالولايات المتحدة بسبب هجرة المكسيكيين، بحسب رأيه. ونرى علاقة الهوية بالطائفية من منظور هذا الكاتب، فالحضارة الأميركية تقوم على قيم «أنغلو – بروتستانتية»[360]، في حين يتّبع المهاجرون المكسيكيون المذهب الكاثوليكي. ونجد الظاهرة نفسها في أوروبا، حيث تنمو الأقلية المسلمة وينمو معها تحفّز الأحزاب اليمينية المتطرفة لمهاجمتها، كما نجد مبدأ التعددية الثقافية الذي أعلنت رئيسة الحكومة الألمانية أنجيلا ميركل في عام 2010 إخفاقه. ومثلما حذّر هنتنغتون من المهاجرين الكاثوليكيين، حذّر الاقتصادي الألماني تيلو سارازان في كتابه **ألمانيا تفكّك نفسها**[361] الذي سجّل رقمًا قياسيًا في المبيعات، من أثر المهاجرين المسلمين وأحفادهم في ألمانيا.

يتفق نصر مع هنتنغتون على أهمية الهويات، حيث يقول إننا لا نعيش حقبة العولمة فحسب، بل نعيش حقبة «سياسة الهوية» أيضًا[362]، وإن «الدين والهوية يتلاقيان» في الصراع بين السنة والشيعة[363]. فمن الواضح أن نصر يرى أن الهوية شأن منفصل من الدين، وفي ذلك سوء فهم لمعناها. ويُجمع كلّ من المؤلف اللبناني – الفرنسي أمين معلوف في كتابه **الهويات القاتلة**[364] وعالم الاقتصاد الهندي – الأميركي أمارتيا سِن في كتابه **الهوية والعنف**[365]، على أن لكلّ إنسان هويّات عدة. إلا أن معلوف يضيف في كتابه **عالم الفوضى** أن العالم انتقل مع نهاية الحرب الباردة من مرحلة انفصال على أساس أيديولوجي كان فيه نقاش بين طرفين، إلى مرحلة انفصال على أساس الهوية يسودها التجييش ويغيب عنها النقاش[366]. لكن كيف يمكن أن يصحّ قول معلوف إن الأيديولوجيات قابلة للنقاش وقد قتل ستالين ملايين المواطنين السوفيات لعدم امتثالهم لقراءته للشيوعية، كما قتل ماو في الصين عددًا أكبر من ذلك من أهل بلده، لإحداث «قفزة إلى الأمام» أو

«ثورة ثقافية» تفرض قراءته للشيوعية على شعب الصين؟

إن فهْم معلوف للهوية لا يقل مغالطة عن فهْم نصر لها، فالأول ينظر إلى الأيديولوجيا كأن لا علاقة لها بالهوية، أو كأن التوجه السياسي لكلّ إنسان لا يشكّل جزءًا من هويته. والثاني يفصل الدين عن الهوية، فكأن دين الإنسان ليس جزءًا من هويته، في حين أن الهوية هي المبدأ الأوسع الذي يحتوي أفكار الإنسان التي تشكّل شخصية كلّ فرد.

إن قراءة الحرب الباردة على أنها مسألة أيديولوجية هي قراءة سطحية، وهي مثل قراءة نصر لما يحدث في الشرق الأوسط على أنه نزاع طائفي؛ إذ لا يمكنها فهم أحد أهمّ الحوادث في الحرب الباردة، ألا وهو نهاية العداء الصيني – الأميركي في عام 1972 بعد أن حشد الاتحاد السوفياتي الشيوعي مليون جندي على حدود الصين الشيوعية.

خلافًا لكلّ من معلوف ونصر، يوضّح سِن أن هوية الفرد مبنية من هويات عدة؛ إذ يقول: «الشخص نفسه يمكن أن يكون – من دون أيّ تناقض – مواطنًا أميركيًا ومن أصل كاريبي، ومن جذور أفريقية، ومسيحيًا، وليبراليًا، ونباتيًا، وعدّاء مسافات طويلة، ومؤرخًا، ومدرسًا، وروائيًا، ومن أنصار تحرر المرأة، ومؤمنًا بحقوق المثليين، ومحبًا للمسرح، ومهتمًا بالبيئة، ولاعب تنس، وعازف جاز»[367]. ويضيف «كل واحدة من هذه المجموعات التي ينتمي إليها جميعًا تعطي في الوقت ذاته هذا الشخص هوية خاصة». فما يحدّد بروز إحدى هذه الهويات هو السياق الاجتماعي. وعند ذهاب إنسان إلى مطعم تكون هويته بوصفه نباتيًا أهمّ من الهويات الأخرى[368]. ومن هذا المنظور، فإن لكلّ عربي هويات عدة، من بينها هويته الدينية (ربما يكون مسلمًا أو مسيحيًا أو يهوديًا)، وهويته الطائفية (قد يكون سنيًا أو شيعيًا أو كاثوليكيًا أو أرثوذكسيًا أو بروتستانتيًا). إن أحد العوامل التي ربما تؤدي إلى بروز هويته الطائفية هو شعوره بالتمييز ضده بسبب دينه أو مذهبه.

ثالثًا: من صدام الحضارات إلى صدام الطوائف

إن توظيف نصر الهوية الطائفية هو تتبع لخطى هنتنغتون الذي ادعى أن العالم ينتقل من حقبة الصراعات الأيديولوجية إلى صراعات الهويات، قائلًا: «في هذا العالم الجديد، لن تكون النزاعات الأكثر انتشارًا وأهمية وخطورة بين الطبقات الاجتماعية؛ بين الفقراء والأغنياء أو بين المجموعات المكوّنة اقتصاديًا، بل بين الشعوب التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة»[369]. ويقصي كلّ من نصر وهنتنغتون الحداثة، لأنها تختلف عن التغريب (Westernization)؛ أيّ إنه يمكن أن يطور أيّ مجتمع نفسه من دون أن يصبح غربيًا.

يعترف هنتنغتون أنه استعار مصطلح «صدام الحضارات» من المستشرق برنارد لويس، لكن هذا المصطلح يرجع في الحقيقة إلى المستشرق باسيل ماثيوز الذي صاغه في عام 1926 عندما وصل الاستعمار إلى أوج سيطرته على المنطقة بعد سقوط الدولة العثمانية؛ وذلك في الكلام على الصراع بين الجيل المسلم الشاب المنفتح على الحضارة الغربية وآبائهم المنغلقين والمتعلقين بالقيم الإسلامية، بحسب ماثيوز، فهذه السيطرة

شبه الشاملة على العالم الإسلامي فتحت الباب أمام المبشرين الذين عليهم إنقاذ المسلمين من «دين القرن السابع»، فالإسلام – وفق المؤلف – «لا يمكن أن يشكّل قاعدة للحياة في مجتمع حديث، أو مبدأ لروح الإنسان»[370].

هكذا، يعود ماثيوز إلى ميلاد الاستشراق الذي بدأ في القرن الرابع عشر، عندما طلب المجمع الكنسي في فيينا، في عام 1312، إنشاء مناصب لتعليم العربية في جامعات أوروبا من أجل إعداد المبشرين لإرسالهم إلى الشرق بعد الهزيمة النهائية للصليبيين؛ كي يقوموا بما عجز عنه المقاتلون[371]. إن صِدام الحضارات بالنسبة إلى ماثيوز يعني صِدام الأديان؛ لأن «الحضارة الغربية» هي اسم آخر للمسيحية[372]. وبعد ثمانين عامًا يطبق نصر هذا المنهج، وينتقل من صِدام بين دينين إلى صِدام بين مذهبين. وإذا كان كتاب ماثيوز قد أتى في فترة تحوّل سياسي كبير نتيجةَ سقوط الدولة العثمانية والسيطرة الاستعمارية على المنطقة، فإن كتاب نصر أتى بعد أن احتلت الولايات المتحدة أوّل مرة في تاريخها دولة عربية، وهو تحوّل سياسي أدّى إلى تعاظم نفوذ إيران في المنطقة.

قام لويس بـ «علمنة» هذا المصطلح ونقله من أصله الديني التبشيري إلى الوسط الثقافي والأكاديمي العلماني في كتابه **الشرق الأوسط والغرب**[373]، وهو عمل مؤسس بالنسبة إلى فكر لويس؛ إذ سيعيد إنتاجه وتطويره طوال حياته. والكتاب هو ثمرة المحاضرات التي ألقاها في الولايات المتحدة في النصف الثاني من خمسينيات القرن العشرين، بعد أن أرسلته بريطانيا في مهمة «دبلوماسية ثقافية» – كما يقول – كي يلقي سلسلة من المحاضرات ويجري عددًا من المقابلات الإذاعية في الولايات المتحدة، بوصف ذلك جزءًا من جملة العلاقات العامة التي قامت بها الحكومة البريطانية بعد تدهور العلاقات بينها وبين الحكومة الأميركية في إثر حرب السويس في عام 1956[374]. ويستخدم لويس مبدأ «صدام الحضارات» – أي صِدام الهويات – لإزاحة القضايا الحقيقة، فيقول إن سوء العلاقات بين العرب والغرب لا يرجع إلى الاستعمار أو دعم الغرب دولة إسرائيل، بل يرجع إلى تناقض وتصادم بين قيم الحضارتين الغربية المسيحية والشرقية الإسلامية[375]. وهذا هو المنهج الذي يسلكه نصر؛ أي إنه ينتقل بالقارئ من صِدام الحضارات إلى صِدام الطوائف.

إن التركيز على الهوية الدينية وإنتاج صِدام طائفي يستدعي إقصاء الهوية العربية، كما أقصى نصر الحداثة والديمقراطية والعوامل الاقتصادية. ويدّعي نصر أن الشرق الأوسط القديم كانت تحكمه القومية العربية، وأن الولايات المتحدة كانت تنظر إلى الشرق الأوسط من وجهة نظر «الحكام السنة المستبدين» في الرياض، والقاهرة، وعمّان، منذ الثورة الإيرانية حتى هجوم 2001[376]، فكأن ثمّة لوبيًا عربيًا مؤثّرًا في سياسة أميركا في المنطقة، لا لوبيًا إسرائيليًا مؤثّرًا في هذه السياسة.

يرى نصر أن زمن القومية ولّى، وأن «الهوية العربية لن تكون الهوية المسيطرة على الشرق الأوسط»[377]، مشيرًا إلى أن الدستور العراقي الجديد أسقط وصف العراق بالجمهورية العربية وأحلّ محلّها «الجمهورية الفدرالية». إن هذا التهميش للهوية العربية هو من معتقدات الاستشراق الرئيسة[378]، كما كان من أعمدة

فكر برنارد لويس الذي قال إن المسلمين غير قادرين على تشكيل هوية وطنية منفصلة عن الإسلام[379]، وإن القومية العربية ما هي إلا غطاء للهوية الإسلامية. وكان أن طبّق فؤاد عجمي، الأستاذ اللبناني - الأميركي، هذه الفكرة على نحوٍ أضيق، عندما قال في كتابه **قصر أحلام العرب** إن القومية العربية هي غطاء للهيمنة السنية[380]. وهذه الفكرة هي من أسس قراءة نصر للمشرق العربي، إلا أن الحوادث في سورية كشفت زيف ادعاء كلٍّ من عجمي ونصر المتمثّل في أن الهوية العربية غطاء للهوية السُنية، حيث القوميون العرب مع النظام السوري وإيران كما وقفوا مع صدام حسين في حربه ضدّ إيران.

لا يوازي نصر إقصاءه الهوية العربية في الصدام بين الشيعة والسنة بإقصاء الهوية الإيرانية، لأن ثمّة زواجًا - بحسب المؤلف - بين إيران والشيعة، يتمثّل بزواج الإمام الحسين بالأميرة بيبي شهربانو[381]، وهي ابنة كسرى يزدجرد الثالث الذي هزم العرب المسلمون جيوشه. وتعود أهمية هذا الزواج إلى مكانة يزدجرد في الحضارة الإيرانية؛ إذ تشكّل نهايته المأساوية خاتمة تراجيدية لتاريخ فارس القديم، كما نُلفي ذلك في **الشاهنامة** للفردوسي[382]. وأصبح لهذه الأميرة التي هي أمّ الإمام الرابع أيضًا، مزار في ضواحي طهران تحج إليه النساء. ويضيف نصر أن الصلة بين إيران والشيعة بالنسبة إلى الإيرانيين، تعود إلى بداية الإسلام؛ إذ كان الصحابي سلمان الفارسي من أنصار اختيار عليّ أوّل خليفة، وقام أسيرُ حرب فارسي، وهو أبو لؤلؤة، بقتل عمر[383]. والجدير بالذكر أن ثمّة ضريحًا لقاتل عمر في إيران. ولا شكّ في أن ذلك يشتمل على فَبْركة واضحة للتاريخ، فإيران كانت سنية ولم تصبح شيعية حتى قيام الدولة الصفوية في القرن السادس عشر (تسعة قرون بعد غزو العرب)، ثمّ إن من أجمل الأبيات الشعرية التي كُتبت في مدْح عمر بن الخطاب أبيات لسعدي الشيرازي (1210 - 1291)، وهو من كبار الشعراء الإيرانيين[384].

إن ما يجمع بين منهج لويس ونصر أيضًا، تزامنُ الخطاب الطائفي مع الحروب الإقليمية، فكما أتى كتاب لويس بعد بضعة أعوام من العدوان الثلاثي على مصر، ظهر كتاب نصر بعد ثلاثة أعوام من احتلال الولايات المتحدة العراق. وفي عام 1976؛ أي بعد سنة من بدء الحرب الأهلية في لبنان، نشر برنار لويس مقالته «عودة الإسلام» في مجلة **كومنتري** (Commentary)، وهي مجلة شديدة العداء للعرب، كي يقول للقراء الأميركيين إن مسيحيّي لبنان في خطر لأنهم يواجهون الخطر الإسلامي مثل دولة إسرائيل.

إن أحد الدلائل على دور الصراعات الدولية في نشر الخطاب الطائفي، هو أن كتاب لويس **الشرق الأوسط والغرب** لم يجد رواجًا في فترة الحرب الباردة؛ ففي حين أراد لويس إقناع أميركا أن الخطر هو الإسلام، كانت أميركا منشغلة بالخطر الشيوعي، وكانت تؤمن أن الإسلام هو إحدى أدوات مواجهة المدّ الشيوعي، كما فعلت في حرب أفغانستان في الثمانينيات. لكن بعد أن انتهت الحرب الباردة في إثر حرب أميركا الأولى على العراق، أعاد لويس تسويق فكرة «صدام الحضارات»[385]. وهذه المرة، لاقت الفكرة ترحيبًا، واعتمدها هنتنغتون الذي كان قد عمل مستشارًا للحكومة الأميركية، وكان أحد مهندسي حرب فييتنام، في محاضرة ألقاها في عام 1992 ونشرها في مجلة **الشؤون الخارجية** في العام التالي، ثمّ توسّع في هذه الفكرة بعد ذلك. هكذا، فمثلما استغل كلّ من لويس وهنتنغتون حرب أميركا الأولى على العراق لتسويق

نظرية «صدام الحضارات»، استغل نصر حرب أميركا الثانية على العراق لتسويق رؤيته لـ «صدام الطوائف».

إضافة إلى تشابه الأفكار والمنهج، يستعير نصر خطاب المحافظين الجدد، على غرار نهجه الاستشراقي؛ ذلك أن المستشرقين من أمثال لويس، هم أصدقاء المحافظين الجدد ويستخدمون خطابًا متشابهًا، فمثلما نعت وزير دفاع الولايات المتحدة دونالد رامسفيلد (Donald Rumsfeld) الدولَ الأوروبية التي عارضت الحرب على العراق (2003) بأنها «العالم القديم»، يصف نصر في كتابه **الشرق الأوسط** الذي - بحسب زعمه - سيطر عليه «العرب السنة»، بـ «الشرق الأوسط القديم»، ويعلن أن الشرق الأوسط الذي سيؤدّي فيه الشيعة دورهم سيكون «الشرق الأوسط الجديد» (ص 19). ومثلما قسّم جورج بوش الابن العالم محور خير ومحور شرّ، قسّم نصر الشرق الأوسط - من خلال إعادة عبارة قالها أحد أصدقائه في الحكومة الباكستانية لرجل في الحكومة الأميركية - ظالمًا (السنة) ومظلومًا (الشيعة)[386]. ويضيف نصر أن السياسي الأميركي لم يفهم هذه العبارة التي قيلت في الثمانينيات حتى هجوم الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، فحينئذ أدرك الأميركي «صحة» ما قاله الباكستاني وعاد إليه طالبًا شرح هذه الفكرة.

مثلما كان لهنتنغتون علاقة بالحكومة والجيش الأميركي، كان نصر يعمل في «الكلّية البحرية العليا» التابعة للجيش الأميركي عندما كتب هذا الكتاب، وبعد أن غادر عمله مستشارًا لحكومة أوباما، أصبح عميدَ كلّية الدراسات المتقدمة للعلاقات الدولية في جامعة جونز هوبكنز التي تُعدّ من قلاع المحافظين الجدد. وكان بول ولفوفتز (Paul Wolfowitz)، وهو أحد زعماء المحافظين الجدد، يشغل هذا المنصب (1994 - 2001)، ثمّ التحق بإدارة بوش الابن وأصبح أحد مهندسي الحرب على العراق. كما كان فؤاد عجمي أستاذًا في هذه الجامعة.

يبدو هذا التشابه بين خطاب نصر والخطاب الاستعماري الصهيوني أكثر وضوحًا عندما نقارن كتابه بكتاب أبا إيبان (Abba Eban) **موجة القومية** عندما كان سفير إسرائيل في الأمم المتحدة، فمثلما يصور نصر المذهب الشيعي على أنه «روحاني»، كان إيبان قد صوّر إسرائيل على أنها دولة «عميقة الروحانية» مقارنة بجيرانها العرب. ومثلما يهاجم نصر «سيطرة العرب على الشرق الأوسط»، يهاجم إيبان فكرة «الشرق الأوسط العربي»[387]. وكما يجمع نصر بين هوية إيران الوطنية والهوية الشيعية، يجمع إيبان بين الهوية الدينية والهوية الوطنية في دولة إسرائيل. فكلاهما يركّز على أهمية الاستشهاد في دينهما. وفي هذا السياق نذكر قول نصر مطمئِنًا إسرائيل: إن القنبلة النووية التي تريد إيران امتلاكها هي «قنبلة شيعية»[388].

رابعًا: فبركة هويات

ربما تقود الصلة بين نصر والمحافظين الجديد القارئ إلى القول بأيديولوجية القضية، وبأنها مشكلة اليمين، إلا أن النظر في الجواب الذي أتى من اليسار تجاه كتاب نصر يوضح أن القضية هي قضية قومية، وليست دينية أو أيديولوجية؛ ففي عام 2011 نشر حميد دباشي، أستاذ الدراسات الإيرانية والأدب المقارن

في جامعة كولومبيا (في الولايات المتحدة)، كتابه **التشيع: دين احتجاج**، انتقد فيه ولي نصر بسبب علاقته بالحكومة الأميركية، وفَبْركته هوية للمذهب الشيعي تفصله من السياسة وتخدم رؤية السياسيين الأميركيين[389]. فكيف فَبْرك نصر الهوية الشيعية؟ ولماذا فعل ذلك؟

إن تقسيم نصر الشرق الأوسط على أساس ظالم سُني ومظلوم شيعي، هو الركن الأساس لصنع هويات تهدف إلى إحداث تصادم بينها، وفي الوقت نفسه يعيد نصر تشكيل هوية المذهب الشيعي حتى تتماشى مع النظرة الأميركية والغربية المعاصرة للأديان، متجاوزًا ما هو صحيح - مثل المقارنة بين عاشوراء والطقوس المسيحية - إلى ما هو تحريف للمذاهب، فيحوّل المذهب السني (ماعدا الصوفية) إلى «قانون» فحسب، بمعنى أن السنة يصبحون مثل «الفِرِّيسِيِّين» في الإنجيل، وهم الذين كانوا شديدي التعلق بالقانون بين اليهود، وعُرفوا بعدائهم للمسيح وبالانتقاد الحادّ الذي وجّهه المسيح إليهم (مرقس: الفصل 23: 2 - 34، والفصل 12: 12 - 17).

إن هذه الخطوة في غاية الأهمية؛ إذ يقرن القارئ الأميركي السنة بأعداء المسيح، فتكون جزءًا من فكرة نصر المركزية المتمثّلة في أن الأميركيين والشيعة يواجهون عدوًا مشتركًا هو التشدد السني. وبعد ذلك يصوّر المذهب الشيعي على أنه «طقوس وعواطف ودراما»[390]، وهكذا يصبح المذهب الشيعي «دينًا جماليًا» (Aesthetic Religion). ويقول نصر إن الشيعة يتّبعون القوانين الإسلامية، لكن القانون عندهم لا يحدد التقوى. وقضية القانون والإيمان هي إحدى القضايا المركزية في «العهد الجديد»، خصوصًا في رسائل بولس الرسول[391]. وتمسك النظام الإيراني الحالي بالقوانين، بحسب نصر، ما هو إلا «تسنين للشيعة»[392]، وهو ناتج من تأثر المذهب الشيعي بالحركات الأصولية السنية.

بما أن الأميركيين يعدّون الخميني من كبار أعدائهم ويقرنون اسمه بموجة كرهِ أميركا التي عرفوها منذ الثورة الإيرانية حتى قدوم الرئيس روحاني، يقوم نصر بعزل الخميني عن التاريخ الشيعي، قائلًا إن أفكار الخميني هي تحريف للمذهب الشيعي ونتيجة تأثّره بالخطاب الأصولي السني، وإنه بسبب هذا التأثر حوّل الخميني المذهب الشيعي من «الروحانية الشيعية» إلى الاهتمام بالقوانين، وهذا أمرٌ سني و«ليس أمرًا شيعيًا»[393]. ومثالًا على النهج غير الشيعي للخميني، يشير نصر إلى عدم زيارة الخميني المقامات في مدينة مشهد، وإلى دهشة بعض الشيعة في باكستان عندما رفضت ابنة رفسنجاني زيارة أحد مقامات الشيعة[394].

على الرغم من انتقاد دباشي (اليساري) لنصر، فإن كتابه لا يقلّ فَبْركةً عن خطاب الأخير، ففيه نجد العلاقة الوطيدة نفسها بين إيران والمذهب الشيعي التي وجدناها في كتاب نصر اليميني، فالعدوّ القديم للقوميين الإيرانيين هم العرب الذين دمّروا الحضارة الفارسية القديمة[395]. وفي حين يُلبس نصر هذا العِداء القومي عباءة العداء بين الشيعة والسنة، وهذا ضروري كي تكسب إيران الشيعة العرب، يكسو دباشي هذا العداء بعباءة منسوجة من خطاب «المعارضة» الذي استعاره من المفكر الإيراني علي شريعتي[396] ويعتقد أنه خطاب يساري، إلا أنه يتلاقى تمامًا مع خطاب هنتنغتون المحافظ الذي يقول إن ثقافة أميركا هي ثقافة المعارضة[397]. ويحوّل كلّ من شريعتي ودباشي مأساة كربلاء من صراع على الحكم إلى حدث ثوري بين

حاكم ظالم وشعب مظلوم ومحروم. لكن ما هو وجه الخلاف بين الظلم الذي تعرض له الحسين بن علي وما نزَل بعبد الله بن الزبير بن العوّام؟ إن الحجاج لم يكتفِ بقطع رأس ابن العوّام (كما حدث للحسين)، بل أمر بصلب جسده أيامًا طوالًا. ويتجاهل كلٌّ من نصر ودباشي هذا الحدث ليبدو الحسين لديهما الضحية الوحيدة لبطش الأمويين بمن لا يطيعهم.

يقول دباشي إن حقبة انتصار التشيع كانت عند قيام حركة الحشاشين (وهي التي كادت تقتل صلاح الدين) وعندما دمّر المغول بغداد، وهو العمل الذي يعدّه دباشي «انتقامًا إلهيًا»[398]. ويشيد دباشي بقيادة العالم والفيلسوف الشيعي نصير الدين الطوسي (1201 – 1274م) جزءًا من جيش المغول، وبوقوفه مع هولاكو عند حصاره بغداد. ويرى دباشي أن الاجتياح المغولي لبغداد هو العمل الذي مهّد الطريق لبروز الشيعة؛ أي لقيام الدولة الصفوية[399]. وبنى هذا الكاتب قراءته للأدب الفارسي كلّها على أساس مواجهة الاستعمار العربي لبلاد فارس[400].

ظهر كتاب دباشي المتعلّق بتاريخ الأدب الفارسي بعد عام من نشره كتابه عن الشيعة؛ أي إن الكتابين كُتبا في وقت متقارب، وبالتالي فإن كلًا منهما يكمل الآخر ومبنيٌّ على النظرية التي تقول إن التشيع هو دين المقاومة ضدّ الخلافة العربية، وإنه أدب مقاومة الإمبريالية العربية. ولا يقلّ كتابه هذا عن الأدب الفارسي فَبْركة عن كتابه عن التشيع، ولكن بما أن دباشي يبني قراءته لهذا الأدب على أساس المقاومة، فإنه لا يخص **الشاهنامة** للفردوسي – وهو أهمّ عمل في الأدب والثقافة الفارسية – إلا ببضعة سطور[401]؛ ذلك أن هذا العمل لا يحضّ على المقاومة بل على طاعة الحكام[402]، وهذا يعني أن كُتب دباشي أكثر عداء للعرب من كتاب نصر، وفي ذلك ما يُبيّن دور الهويات القومية في قراءة الصِّدام الطائفي في المشرق العربي.

خامسًا: الثورات تفكك خطاب نصر

أربكت الثورات العربية التي بدأت في عام 2011 حسابات نصر وهويته؛ ولذلك وصف هذه التطورات بأنها «سلبية»[403]. وبعد وفاة ريتشارد هولبروك، ترك نصر منصب مستشار في حكومة أوباما، ونشر كتابه **أمة يمكن الاستغناء عنها: تراجع سياسة أميركا الخارجية**، انتقد فيه سياسة أوباما الخارجية، ومنها مطالبته حسني مبارك بالتنحي[404]. ويقول نصر إنه كان على أوباما أن يساعد مبارك في الاحتفاظ بمنصبه فترة أطول كي يضمن «انتقالًا سلسًا» إلى الديمقراطية؛ أي إن ثلاثين عامًا من حُكم مبارك لمصر لم تكن كافيةً لـ «انتقال سلس» إلى الديمقراطية. ثمّ إن نصر لا يشرح طريقة ضمان دكتاتور مثلَ ذلك الانتقال إلى الديمقراطية.

لو أن نصر كان ضدّ الحكام «السنة المستبدين» لما وقف مع مبارك، وهو جزء مما يسميه «الأنظمة السنية المستبدة» التي تشكّل وفق زعمه الشرق الأوسط القديم. وكشفت الثورة المصرية «رياء» نصر، فطلبه بقاء مبارك كان مطلب السعودية أيضًا. وهكذا، يكون نصر في «الشرق الأوسط الجديد» وجد نفسه في صفّ الشرق الأوسط القديم، وفي خندق الحكام «السنة المستبدين».

وبذلك يتبين من تحليلنا زيف الفكرة الرئيسة لكتاب نصر، والتي تزعم أننا نعيش عصر صراع هويات بين السنة والشيعة، وأن هذا الصراع هو العامل الأول الذي سيشكّل الشرق الأوسط الجديد.

المراجع

1 - العربية

أبو عبيد، معين. «الطائفة المعروفية عرب في الحقوق يهود في الواجبات». بانيت: 2/ 1/ 2014،

https://goo.gl/JmqVGu.

«إسبانيا تمنح الجنسية لسلالة اليهود الذين طردوا قبل نحو 5 قرون». عرب 48: 9/ 2/ 2014،

http://bit.ly/1MKjm1b.

بلعوم، وئام. «حول صناعة «المسيحيين» في إسرائيل». عرب 48: 24/ 1/ 2014،

http://bit.ly/1jFDGdo.

«تعامل الإدارة الأميركية مع حسم الأزمة السورية». الجزيرة.نت: 8/ 6/ 2013،

http://bit.ly/1RuVvGB.

خوري، إلياس. «اللعبة الآرامية». **القدس العربي**: 23/ 9/ 2014.

زيداني، نايف. «صبَّاح لـ «العربي الجديد»: إسرائيل تريد نزعنا من عروبتنا». **العربي الجديد**: 12/ 4/ 2014،

http://bit.ly/1MgxIvY.

شريعتي، علي. **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**. ترجمة حيدر مجيد. ط 2. بيروت: دار الأمير للثقافة والفنون، 2007.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. ط 4. الدوحة: المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، 2013.

«كلام خطير للمحلل الإيراني محمد صادق الحسيني». موقع يوتيوب: 25/ 9/ 2014،

https://goo.gl/XVguGz.

«ميشيل أيّوب.. «مسحراتي» مسيحي من المكر يوقظ إخوانه المسلمين بأداءٍ جميل». عرب 48: 14/ 8/ 2012،

.http@bit.ly/1NsoBXW

2 – الأجنبية

Ajami, Fouad. The Dream Palace of the Arabs. New York: Vintage Books, 1999.

Axworthy, Michael. A History of Iran: Empire of the Mind. New York: Basic Books, 2008.

Berque, Jacque. «Cent vingt – cinq ans de sociologie maghrébine.» Annales Histoire, Sciences Sociales: vol. 11, no. 3, July – September 1956.

Bruce, Masters. The Arabs of the Ottoman Empire, 1616 – 1918. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013.

Buheiry, Marwan. «Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900.» Arab Studies Quarterly: vol. 4, nos. 1 – 2, 1982.

Dabashi, Hamid. Shi'ism: A Religion of Protest. Cambridge, MA: The Belknap Press, 2011.

________. The World of Persian Literary Humanism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

De Tocqueville, Alexis. Œuvres. sous la dirirection d'André Jardin, avec la collaboration de Françoise Mélonio et Lise Queffélec. Paris: Gallimard, 1991. 2 vols. (Bibliothèque de la Pléiade; 379)

Eban, Abba. The Tide of Nationalism. New York: Horizon Press, 1959.

Ferdowsi, Abolqasem. The Shahnameh: The Persian Book of Kings. translated by Dick Davis. Foreword by Azar Nafisi. New York: Viking, 2006.

Friedman, Matti. The Aleppo Codex: A True Story of Obsession, Faith, and the Pursuit of an Ancient Bible. Chapel Hill: Algonquin Books of Chapel Hill, 2012.

Haddad, Fanar. Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity. New York: Columbia University Press, 2011.

Horne, Alistair. A Savage War of Peace: Algeria 1954 – 1962. New York: New York Review Books, 1987.

Huntington, Samuel. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Shuster, 1996.

_______. Who are We?: The Challenge to America's National Identity. New York: Simon and Schuster, 2004.

Kaufman, Ahser. Reviving Phoenicia: The Search of Identity in Lebanon. New York: I. B. Tauris, 2004.

Lewis, Bernard. The Middle East and the West. New York: Harper Torchbooks, 1964.

_______. Notes on a Century: Reflections of a Middle East Historian. New York: Viking Adult, 2012.

_______. «The Roots of Muslim Rage.» The Atlantic: September 1990, https://goo.gl/bl37ji.

_______. «The Return of Islam.» Commentary: 1/1/1976.

Lockman, Zachary. Contending Visions of the Middle East: The History of Orientalism. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 2009.

Nasr, Vali. «Regional Implications of Shi'a Revival in Iraq.» The Washington Quarterly: vol. 27, no. 3, 2004.

_______. The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future. New York: W. W. Norton & Company, 2007.

_______ & Ray Takeyh. «The Cost of Containing Iran: Washington's Misguided New Middle East Policy.» Foreign Affairs: vol. 87, no. 1, January – February 2008.

Maalouf, Amin. Le Dérèglement du monde. Paris: Grasset & Fasquelle, 2009.

_______. Les Identités meurtrières. Paris: Grasset & Fasquelle, 1998.

Makdisi, Ussama. The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth - Century Ottoman Lebanon. Berkeley, CA: University of California Press, 2000.

Masters, Bruce. Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

Mathews, Basil. Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations. London: Edinburgh House Press, 1926.

Nasr, Vali. The Dispensable Nation: American Foreign Policy in Retreat. New York: Doubleday Books, 2013.

Parsi, Trita. Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran and the United States. Yale: Yale University Press, 2008.

Rogan, Eugene. «Sectarianism and Social Conflict in Damascus: The 1860 Events Reconsidered.» Arabica: vol. 51, no. 4, 2004.

Said, Edward. Orientalism: Wesetrn Conceptions of the Orient. New York: Vintage Books, 1978.

Sarrazin, Thilo. Deutschland schafft sich ab: wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München: Deutsche Verlags - Anstalt, 2010.

Sen, Amartya. Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: W. W. Norton, 2006.

Traboulsi, Fawaz. A History of Modern Lebanon. London: Pluto Press, 2007.

Von Grunebaum, Gustave E. Modern Islam: The Search for Cultural Identity. Los Angeles: University of California Press, 1962.

(317)

Vali Nasr, The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future (New YorkCW. W. Norton & Company, 2007).

(318)

Ibid, p. 222.

(319) «كلام خطير للمحلل الإيراني محمد صادق الحسيني»، موقع يوتيوب، 25/ 9/ 2014،

https:@goo.gl/XVguGz.

(320)

Edward Said, Orientalism: Wesetrn Conceptions of the Orient (New YorkCVintage Books, 1B7A), pp. 1 - 6 and 12 - 13.

(321)

Vali Nasr, «Regional Implications of Shi'a Revival in Iraq,» The Washington Quarterly, vol. 27, no. 3 (2004), pp. 7 - 24.

(322)

Vali Nasr & Ray Takeyh, «The Cost of Containing Iran: Washington's Misguided New Middle East Policy,» Foreign Affairs, vol. A7, no. 1 (January - February 200A), pp. A5 - B4.

(323)

Trita Parsi, Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran and the United States (YaleCYale University Press, 2008).

(324)

Nasr, The Shia Revival, p. 82.

(325)

Ibid, p. 20.

(326) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط 4 (الدوحة: المركز العربي للأبحاث

والدراسات السياسية، 2013)، ص 39.

(327) المرجع نفسه، ص 155.

(328) المرجع نفسه، ص 34.

(329)

Fanar Haddad, Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity (New York: Columbia University Press, 2011), p. 9.

(330) المرجع نفسه، ص 3.

(331)

Nasr, The Shia Revival, p. 82.

(332)

Ussama Makdisi, The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth - Century Ottoman Lebanon (Berkeley, CAC University of California Press, 2000), pp. 6 and 70 - 71.

(333)

Nasr, The Shia Revival, p. 74.

(334)

Makdisi, p. 68.

(335)

Ibid, p. 2.

(336)

Ibid, pp. 6 - 7.

(337)

Ibid, p. 11.

(338)

Ibid, pp. 40 and 90 - 94.

(339) «ميشيل أيّوب.. «مسحراتي» مسيحي من المكر يوقظ إخوانه المسلمين بأداءٍ جميل»، عرب 48، 14/ 8/ 2012،

http://bit.ly/1NsoBXW.

(340)

Bruce Masters, Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004).

(341)

Makdisi, p. 63.

(342)

Masters Bruce, The Arabs of the Ottoman Empire, 1616 – 1918 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2013), pp. 163 – 176.

(343)

Makdisi, p. 110.

(344)

Ibid, p. 121.

(345)

Ibid, p. 137.

(346)

Fawaz Traboulsi, A History of Modern Lebanon (London: Pluto Press, 2007), pp. 35 – 36.

(347)

Eugene Rogan, «Sectarianism and Social Conflict in Damascus: The 1860 Events Reconsidered,» Arabica, vol. 51, no. 4 (2004), pp. 493 – 511.

يختلف استنتاجنا عن استنتاج روغان؛ ذلك أنه يقول إن سبب تغير خطاب مشاقة هو ما فعلته السلطات

العثمانية من معاقبة المسلمين المعتدين.

(348) لا يسأل روغان هذه الأسئلة بعد ذهابه إلى أن مشاقة غيَّر خطابه بسبب معاقبة السلطات العثمانية المسلمين المعتدين (وبعض الأحيان الأبرياء) والخطوات التي اتخذتها هذه السلطات لتحسين وضع مسيحيّي المدينة.

(349) بخصوص الأقلية اليهودية في مدينة حلب وأهميتها والاعتداء عليها، انظر:

Matti Friedman, The Aleppo Codex: A True Story of Obsession, Faith, and the Pursuit of an Ancient Bible (Chapel Hill: Algonquin Books of Chapel Hill, 2012).

(350)

Alistair Horne, A Savage War of Peace: Algeria 1954 – 1962 (New York: New York Review Books, 1987), p. 35.

(351)

Alexis De Tocqueville, Oeuvres, sous la dirirection d'André Jardin, avec la collaboration de Françoise Mélonio et Lise Queffélec, 2 vols, Bibliothèque de la Pléiade; 387 (Paris: Gallimard, 1991), vol. 1, p. 814.

(352) «إسبانيا تمنح الجنسية لسلالة اليهود الذين طردوا قبل نحو 5 قرون»، عرب 48، 9/ 2/ 2014،

http://bit.ly/1MKjm1b.

(353)

Jacque Berque, «Cent vingt – cinq ans de sociologie maghrébine,» Annales Histoire, Sciences Sociales, vol. 11, no. 3 (July - September 1956), pp. 269 – 324.

(354)

Marwan Buheiry, «Colonial Scholarship and Muslim Revivalism in 1900,» Arab Studies Quarterly, vol. 4, nos. 1 - 2 (1982), pp. 1 - 16.

(355) معين أبو عبيد، «الطائفة المعروفية عرب في الحقوق يهود في الواجبات»، بانيت، 2/ 1/ 2014،

https://goo.gl/JmqVGu.

(356) وئام بلعوم، «حول صناعة «المسيحيين» في إسرائيل»، عرب 48، 24/ 1/ 2014،

http://bit.ly/1jFDGdo.

(357) نايف زيداني، «صبَّاح لـ «العربي الجديد»: إسرائيل تريد نزعنا من عروبتنا»، **العربي الجديد**، 12/ 4/ 2014،

http://bit.ly/1MgxIvY.

(358) إلياس خوري، «اللعبة الآرامية»، **القدس العربي**، 23/ 9/ 2014.

(359)

Ahser Kaufman, Reviving Phoenicia: The Search of Identity in Lebanon (New York: I. B. Tauris, 2004), p. 85.

(360)

Samuel P. Huntington, Who are We?: The Challenge to America's National Identity (New York: Simon and Schuster, 2004), p. 69.

(361)

Thilo Sarrazin, Deutschland schafft sich ab: wie wir unser Land aufs Spiel setzen (München: Deutsche Verlags - Anstalt, 2010).

(362)

Nasr, The Shia Revival, p. 23.

(363)

Ibid, p. 20.

(364)

Amin Maalouf, Les Identités meurtrières (Paris: Grasset & Fasquelle, 1998).

(365)

Amartya Sen, Identity and Violence: The Illusion of Destiny (New

YorkCW. W. Norton, 2006), pp. 4 - 5.

(366)

Amin Maalouf, Le Dérèglement du monde (ParisC Grasset & Fasquelle, 2009), p. 23.

(367)

Sen, pp. xii – xiii.

(368)

Ibid, pp. 23 – 28.

(369)

Samuel Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New YorkCSimon & Shuster, 1BB6), p. 2A

(370)

Basil Mathews, Young Islam on Trek: A Study in the Clash of Civilizations (LondonCEdinburgh House Press, 1B26), p. 182.

(371)

Zachary Lockman, Contending Visions of the Middle East: The History of Orientalism, 2nd ed. (New YorkCCambridge University Press, 200B), pp. 3A- 3B.

(372)

Mathews, p. 187.

(373)

Bernard Lewis, The Middle East and the West (New YorkCHarper Torchbooks, 1B64), pp. 43 - 135.

(374)

Bernard Lewis, Notes on a Century: Reflections of a Middle East Historian (New York: Viking Adult, 2012), pp. 112 – 116.

(375)

Lewis, p. 135.

(376)

Nasr, The Shia Revival, p. 21.

(377)

Ibid, p. 22.

(378)

Gustave E. Von Grunebaum, Modern Islam: The Search for Cultural Identity (Los AngelesCUniversity of California Press, 1B62), pp. 40 - 72.

(379)

Bernard Lewis, «The Return of Islam,» Commentary, 1/ 1/ 1B76.

(380)

Fouad Ajami, The Dream Palace of the Arabs (New YorkCVintage Books, 1BBB), p. 133.

(381)

Nasr, The Shia Revival, p. 63.

(382)

Abolqasem Ferdowsi, The Shahnameh: *The Persian Book of Kings*, translated by Dick Davis, Foreword by Azar Nafisi (New York: Viking, 2006), pp. 832 – 854.

(383)

Nasr, The Shia Revival, p. 64.

(384)

Michael Axworthy, A History of Iran: Empire of the Mind (New York: Basic Books, 2008), p. 111.

(385)

Bernard Lewis, «The Roots of Muslim Rage,» The Atlantic (September 1990), https©/goo.gl/bl37ji.

(386)

Nasr, The Shia Revival, p. 18.

(387)

Abba Eban, The Tide of Nationalism (New York: Horizon Press, 1959).

(388)

Nasr, The Shia Revival, p. 223.

(389)

Hamid Dabashi, Shi'ism: A Religion of Protest (Cambridge, MA: The Belknap Press, 2011), pp. 277 – 282.

(390)

Nasr, The Shia Revival, p. 58.

(391) انظر: رسائله إلى أهل روما (الفصل 28: 3) وإلى أهل غلاطية (الفصل 3: 2 – 10).

(392)

Nasr, The Shia Revival, p. 58.

(393)

Ibid, p. 135.

(394)

Ibid, p. 135.

(395)

Hamid Dabashi, The World of Persian Literary Humanism (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), p. 44.

(396) على سبيل المثال، انظر: علي شريعتي، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد، ط 2 (بيروت: دار الأمير للثقافة والفنون، 2007)، ص 26.

(397)

Huntington, p. 69.

(398)

Dabashi, p. 130.

(399)

Ibid, pp. 130 – 136.

(400)

Dabashi, The World of Persian, pp. 42, 88 and 103.

(401)

Ibid, pp. 87 – 97.

(402)

Ferdowsi, pp. 850 – 854.

(403) «تعامل الإدارة الأميركية مع حسم الأزمة السورية»، الجزيرة. نت، 8/ 6/ 2013،

http@/bit.ly/1RuVvGB.

(404)

Vali Nasr, The Dispensable Nation: American Foreign Policy in Retreat (New York: Doubleday Books, 2013), p. 164.

الفصل العاشر
الطائفية في المشرق العربي الكبير الصراع على السلطة في زمن العولمة ...... سامية إدريس

أولًا: في مفهوم الطائفية والطائفية السياسية

إن محاولة الاقتراب من موضوع الطائفية عملية محفوفة بالمزالق، فالخلط المفاهيمي وتعدد مستويات طرح المصطلح، إضافة إلى تعقد الظاهرة نفسها، لارتباطها بسياقات تاريخية وأطر مرجعية مختلفة، تملي على الباحث أن يسلط عليها رؤية نقدية واعية بمنطلقاتها النظرية، وصريحة تجاه تحيزاتها الفكرية.

الطائفية في اللغة العربية من الطائفة. ووردت الطائفة في **لسان العرب** للدلالة على الكم والعدد من الناس، فهي من الشيء جزء منه، وربما تدل على الرجل الواحد كما تدل على الجماعة حتى ألف رجل. وفي التنزيل العزيز: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: 2). قال مجاهد: الطائفة الرجل الواحد إلى الألف، وقيل: الرجل الواحد فما فوقه. وروي عنه أيضًا أنه قال: أَقَلُّه رجل. وقال عطاء: أَقله رجلان[405]. والطائفة وفق مدلولاتها اللغوية في القرآن لا تختص بجنس واحد، كالدين أو العرق أو اللغة، ومفهومها العددي لا ينحصر في قلة أو كثرة، فأي جماعة أو فرقة من الناس توصف بالطائفة[406]. وهي في **المعجم الوسيط** «جماعة من الناس يجمعهم مذهب أو رأي يمتازون به»[407]. وبإلحاق الياء إلى «الطائفة» تكتسي الكلمة دلالة اصطلاحية تتحرك ضمن حقول فكرية، فلسفية، دينية، اجتماعية وسياسية، حيث اقترن مفهوم الطائفة بمضمون فكري أو فلسفي أو عرقي أو مذهبي أو ديني.

لم تكن للكلمة في استعمالاتها قبل القرنين الأخيرين، تلك الدلالات السلبية على الانشقاق والعنف التي نعرفها حاليًا، إذ كانت الطائفية تعبيرًا عن تنوع فكري ومذهبي، لكن انتقال الطائفية من الحقل السياسي وإليه هو الذي شحن الكلمة بحمولتها السلبية الراهنة.

يقدم الباحث سليمان تقي الدين تعريفًا للطائفية يشمل أبعادها التاريخية والاجتماعية والسياسية، فهي ظاهرة تاريخية، كونها «نشأت في زمان وفي أحوال وشروط معينة من الوعي والنشاط الإنسانيين». ووصفها بالظاهرة التاريخية ينفي عنها أي جوهر ثابت، مع أنها تميل إلى تقديم نفسها «كأنها معطى يخترق الزمان والمكان»، وهي ظاهرة اجتماعية «تتكون في شروط اجتماعية من عناصر التفاعل الاجتماعي الاقتصادية والثقافية، وهي محكومة أولًا بهذه الشروط، لكنها تتحول إلى ظاهرة سياسية حين ترتبط بمطامح سلطوية»،

فـ «لا ترتقي الطائفية إلى المستوى السياسي إلا حين تطلب السلطة»[408].

إننا نطرح الطائفية في سياق بحثنا ضمن بُعدها السياسي، فموضوعنا يدور حول الطائفية السياسية، وهي ظاهرة حديثة تعود نشأتها إلى انحلال الدولة العثمانية وتدخّل القوى الاستعمارية في المنطقة، ويرتبط تطورها بمسار الدول الوطنية وإشكاليات التحديث وبناء «الدولة - الأمة» في الشرق الأوسط. لكن هذا لا يمنعنا من تأكيد بُعدها التاريخي، بغية تفنيد المقولات التي انبنى عليها كل من المقاربتين الثقافوية (Culturaliste) والأيديولوجيا الطائفية، وكل منهما تنظر إلى الطوائف نظرة جوهرانية (Essentialist) مستقلة، وتحولها إلى كيانات ثابتة كما لو كانت معطيات طبيعية.

في كتابه **نقض الفكر الطائفي**، يقدم مهدي عامل تحليلًا ماركسيًا نقديًا لفلسفة ميشال شيحا، أحد مؤسسي الفكر الطائفي في لبنان، يفكك من خلاله الرؤية الأيديولوجية للبرجوازية اللبنانية، بخاصة من حيث تشديدها على فرادة لبنان عن بقية بلدان العالم، بتباين الكتلة البشرية التي تشكله وتعددها الكبير، ما يحتِّم تصنيفها إلى طوائف. يقول شيحا: «بما أنه ليس بالإمكان انتهاج نهج آخر، تجزأ هذه الكتلة إلى مجموعات رئيسة تحمل علامة طائفية»[409]. يعزو مهدي عامل هذا النهج الطائفي في التصنيف، إلى تغييب الاقتصاد عند تحديد العلاقات البشرية الاجتماعية، كعلاقات الإنتاج، فالطائفية في لبنان - وفق ما يقول - هي «في مقاربة أولى شكْل النظام السياسي والنظام الأيديولوجي الذي فيه تمارس البرجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية»[410]، حيث يُحجب الصراع الطبقي وراء مفردات الصراع الطائفي، ما يتيح لها إدامة سيطرتها. وفي كتاب آخر عنوانه **في الدولة الطائفية**، في الفصل السابع منه، يميز المفكر الماركسي بوضوح بين الطائفية بمفهومها البرجوازي والطائفية بـ «مفهومها النقيض»، أي بوصفها أداة في يد الأيديولوجيا البرجوازية. يحدد عامل الطائفية في مفهومها البرجوازي كالآتي: «حجر الزاوية في هذا التحديد للطائفية هو تحديد الطائفة، فالطائفة في مفهومها البرجوازي، هي كيان مستقل قائم بذاته، متماسك بلحمته الداخلية. لذا كانت العلاقات بين الطوائف بالضرورة، خارجية، لا وحدة بينها سوى ما تقيمه الدولة من أطر تعايشها السلمي. لا وجود لشعب ما دام الشعب طوائف ولا وجود لوطن. على قاعدة التعدد تقوم دولة الطوائف، وتدوم بديمومته»[411].

تستوقفنا في هذا المقطع أكثر من فكرة، أولاها يتعلق بمفهوم الطائفة الذي من خلاله ندرك خطورة التصورات التي تطرح الطائفة كيانًا لاتاريخيًا أو هوية ثابتة ومحددة بشكل نهائي، وهو المنطق نفسه الذي رُسمت وفقَه مخططات التقسيم الطائفي الاستعمارية ونُفذت، ومن ورائها رؤى ثقافوية مغرضة. وإحدى طرائق الوقوف على ما قد ينطوي عليه الفكر الطائفي من مغالطات وما يترتب على ذلك من سوء تشخيص الظاهرة الطائفية وأزماتها وفهمها، هي النظرة العلمية النسبية للظواهر والاعتراف بتاريخانيتها، فالطوائف تشكيلات تاريخية مرتبطة بالديانات التي تشكلت ضمنها فرق ومذاهب مختلفة عرفت كيف تتعايش أحيانًا وتتناحر أخرى. وورد تعريف «الطائفة الدينية» في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (cult - culte العقيدة الدينية - الطائفة الدينية) بـ «أحد أشكال التنظيم الديني غير المتبلور، فالعضوية في الطائفة الدينية

غير ممكنة الوضوح، وتقتصر عادة على مجرد قبول بعض المعتقدات والممارسات، ولا يولد أحد معتنقًا عقيدةَ أيِّ طائفة دينية، كما لا يوجد نظام رسمي للانضمام إليها. واعتناق معتقدات الطائفة الدينية وممارستها اختياري، ولا يوجد نظام للالتزام بها»[412].

ثانية الأفكار تتعلق بالطائفية بوصفها تعبيرًا عن الانتماء إلى طائفة بالنسبة إلى الفرد من جهة، ووصفًا للعلاقات بين الطوائف المختلفة من جهة أخرى. هذه العلاقات هي في الأصل اجتماعية، لكنها ربما تتحول في ظل أحوال معينة سياسية، كما هو الشأن في النظام الطائفي الذي تعرِّفه موسوعة السياسة أنه «نظام سياسي اجتماعي متخلف، يرتكز على معاملة الفرد كجزء من فئة دينية تنوب عنه في مواقفه السياسية وتشكل مع غيرها من الطوائف الجسم السياسي للدولة أو الكيان السياسي. وهو لا شك كيان ضعيف، لأنه مكوّن من مجتمع تحكمه الانقسامات العمودية التي تشق وحدته وتماسكه»[413].

تسمى الدولة التي تقوم على تمثيل طائفي بالدولة الطائفية، وهي النقطة الثالثة التي نود إبرازها، حيث تعبر الطائفية السياسية عن نفسها في حدها الأقصى. وتتّخذ الأزمة الطائفية شكل معادلات صعبة للحفاظ على توازنات هشة بين الطوائف المختلفة، ما يهدد أساس الدولة نفسها، لأن الولاء للطائفة أقوى من الولاء للوطن، والدولة نفسها تتحول، كما يوضح مهدي عامل، إلى موضوع للصراع الطائفي.

لا يلتفت مهدي عامل في تحليله للطائفية، إلى وظائفها الثقافية (الدينية والاجتماعية) ولا يهتم بها إلا حين توظَّف في الصراع الطبقي والأيديولوجي على مستوى البنى الكبرى للمجتمع، وهي هنا الدولة اللبنانية. أما برهان غليون، فنفَذ إلى المسألة الطائفية من طريق التفريق بين «الطائفية في المجتمع» و«الطائفية في الدولة»، فالأولى تنشأ بشكل طبيعي عبر التكافل الاجتماعي بين مجموعات تشترك في معتقدات معينة وتؤلف نوعًا من «العصبية»، وهي ليست سلبية بالضرورة، ووجودها قديم تاريخيًا، أما الثانية فلم تظهر إلا في العصر الحديث، حين وُظّفت العصبيات ماقبل الحديثة في الصراع على السلطة ضمن الدولة الحديثة. تحيل الطائفية الاجتماعية على التعدد الديني والمذهبي، في حين أن الطائفية السياسية هي «التعبير السياسي عن المجتمع العصبوي الذي يعاني من نقص الاندماج الذاتي والانصهار، حيث تعيش الجماعات المختلفة بعضها بجوار بعض لكنها تظل ضعيفة التبادل أو التواصل في ما بينها، وهي تشكل إلى حد ما طريقتها الخاصة بالتواصل الذي هو في ذاته نوع من التواصل الصراعي»[414]. لا يكفي وجود طائفية اجتماعية لتُنتج منها طائفية سياسية، يؤكد غليون، فالتمايز الثقافي أو الديني الموجود في مجتمع من المجتمعات ربما يكون أساسًا للغنى الثقافي كما وسيلة للتفتت. ولا يفسَّر غياب الإجماع السياسي بغياب إجماع فكري وديني، بل العكس هو الصحيح. يقول غليون: «ليس التمايز الديني أو الأجناسي هو سبب القطيعة الاجتماعية وفقدان الإجماع السياسي إذًا، لكن فقدان الإجماع السياسي الذي لا يمكن فهمه خارج نطاق تحليل السلطة والدولة الحديثتين هو الذي يفسر إعطاء التمايز التقليدي الموروث قيمتَه السياسية الجديدة وتوظيفَه في الصراع الاجتماعي، أي الطائفية»[415]. وفي ظل أحوال كهذه، يتحول التعدد الديني والثقافي والعرقي من مظهر ثراء إلى وسيلة تشتت، فالأولوية لا تكون للعامل الثقافي، بل للعامل السياسي.

لا يعكس مفهوم الطائفية السياسية بالضرورة مشكلة أقليات، والأقلية السياسية نفسها لا تدل على تعداد كمي بمقدار ما تحيل على النفوذ والسلطة اللذين يحولان أقلية عددية إلى أكثرية سياسية. كما أن الطائفية تختلف عن الدين والتدين، وإنما هي - وفق غليون - «بعكس ذلك تمامًا، إخضاع الدين لمصالح السياسة الدنيا، سياسة حب البقاء والمصلحة الذاتية والتطور على حساب الجماعات الأخرى»[416]. وزعماء الطوائف لا يكونون عادة من رجال الدين الذين قد يضحى برأيهم من أجل ما يصور على أنه مصلحة الجماعة من جهة، ومن جهة أخرى فإن الانتماء الطائفي يهضم الحقوق السياسية للفرد باسم الطائفة، أو لمصلحة جزء من الطائفة هم المتولون أمورها، فالطائفية - كما رأينا - وسيلة لتمويه الصراع الطبقي ومحو وهمي للتناقضات الاجتماعية والفروق بين الأغنياء والفقراء من أبناء الطائفة الواحدة.

تتحول الطائفة إلى محدد هوياتي يطغى على المحددات الأخرى، وينفيها أيضًا، فيستبدل الولاء للوطن بالولاء للطائفة، ما يهدد بالانشقاق، وفي حالات التأزم الطائفي يتحول الصراع الطائفي إلى اقتتال شديد بين طوائف متناحرة، وأحيانًا تحدث انقسامات داخل الطائفة الواحدة. تضاف إلى هذا قابلية تعميم الصراع الطائفي على المستوى الإقليمي والعالمي، فالطوائف ما عادت معزولة إحداها عن الأخرى، وبفعل تطور تقانة الاتصال أصبح للإعلام عمومًا وللإعلام الطائفي خصوصًا، دورٌ يؤديه في الصراعات الطائفية.

تتحدد الطائفية إذًا، في العلاقات بين تشكيلات سياسية هجينة، تقوم على تفعيل تضامنات تقليدية، مذهبية وإثنية، وتنميطها تحت غطاء عصري، بغية استثمارها في الصراع على السلطة مع تعطل آليات الدولة الحديثة. وللطائفية السياسية درجات، فهي تراوح بين تجنيد ولاءات طائفية «كسوق موازية» للسياسة، واعتماد النظام الطائفي وإقامة ما يسمى «الدولة الطائفية».

ثانيًا: «الكرونوتوب» الطائفي في المشرق العربي وجذور الطائفية السياسية

يرتبط تأسيس الموضوعات في العلوم الاجتماعية ارتباطًا وثيقًا بسياقها التاريخي، والظاهرة الطائفية كما وصفناها تختص بإحداثيات زمانية ومكانية تمنحنا مسوّغ تعيينها ودراستها ومراجعتها.

تعدّ الطائفية من الظواهر التي لا تقف عند حدود الدولة القطرية، فهي ظاهرة «عبر وطنية» وإقليمية، ما يخوّلنا وضعها في سياق المشرق العربي بمعناه الواسع. وتبرز الطائفية في حالات الصراع، وهو أكثر ما يتوافر في منطقتنا التي تُعتبر من أكثر مناطق العالم اضطرابًا، لما شهدته في القرنين الأخيرين (منذ ما قبل سقوط الدولة العثمانية) من توترات وحروب مستمرة وتهافت للقوى الاستعمارية على تقاسم أراضيها، مرورًا بمعارك التحرير والنزاعات الحدودية الموروثة من الاستعمار وزرع الدولة الصهيونية في قلب الوطن العربي وما تبعه من حروب عربية - إسرائيلية، والحروب الإقليمية بين العراق وإيران وغزو العراق الكويت ثم الغزو الأميركي للعراق وحروب الخليج المتتالية، وأطماع الدول الغربية في ثروات المنطقة، من دون أن ننسى الحرب الأهلية اللبنانية التي كانت مسرحًا لصراع قوى إقليمية. أضف إلى هذا الانتفاضات الداخلية

وحالات الاحتقان الاجتماعي لشعوب المنطقة، وبروز العنف الأصولي، وصولًا إلى ما يعرف بالثورات العربية التي عصفت - ولا تزال - بدول عدة وجعلت استقرار المنطقة في مهبّ الريح، كما هي الحال في سورية مثلًا.

بهذا المعنى نتحدث عن «كرونوتوب» طائفي في المشرق العربي تخترقه الصراعات من كل جانب، وتنشئ بذلك مناخًا ملائمًا للتأجيج الطائفي والصيد في المياه العكرة، فالطائفية باتت وسيلة سهلة لتغذية الصراعات على المصالح السياسوية للمتنفذين المحليين والإقليميين وللقوى الإمبريالية، وتبقى شعوب المنطقة هي المتضررة الوحيدة من الطائفية السياسية.

لا نقصد باستعمالنا عبارة «الكرونوتوب الطائفي في المشرق العربي» تعيين إطار زماني ومكاني للظاهرة الطائفية فحسب، بل نرمي كذلك إلى التمييز بينها وبين الطائفية في الغرب، نظرًا إلى اختلاف الحمولة الدلالية في كل منهما من جهة، وتأكيد التلازم الجوهري بين المسألة الطائفية والسياق التاريخي الذي أفرز مفهومًا كالشرق الأوسط - مثلًا - من جهة أخرى. بعبارة أخرى: إن تأريخ الظاهرة الطائفية لا يكون بالعودة إلى تاريخ الأديان والبحث في نشأة المذاهب المختلفة ولا باستقصاء سيرورة الحضارة الإسلامية، لأن الطائفية ظاهرة حديثة تتزامن مع فترة ضعف الدولة العثمانية وتكالب القوى الاستعمارية عليها.

على غرار الإمبراطوريات القديمة، تعايشت تحت سلطة العثمانيين فترات طويلة، في ظل ما اصطُلح على تسميته «نظام الملل العثماني»، أجناس وديانات مختلفة في استقرار كبير، و«كانت حرية الأقليات الدينية في ممارسة عقائدها شرطَ حرية الجماعة في إقامة سلطتها الدينية»[417]. ولم يتزعزع هذا الاستقرار إلا مع بداية تغير ميزان القوى في العالم، بتدهور الدولة العثمانية وبداية فقدانها أراضيها (منذ عام 1699)، نتيجةَ زيادة أطماع الدول الغربية الإمبريالية التي توسّلت حقوق الأقليات ذريعة للضغط على الدولة العثمانية. وكان من تداعيات حرب القرم [من عام 1853 إلى عام 1856] بين الدولة العثمانية وروسيا، ثم دخول كل من بريطانيا وفرنسا الحرب إلى جانب العثمانيين في السنة التالية (1854) وهزيمة الروس وتوقيعهم اتفاقية باريس، أن تدخلت أوروبا بشكل مباشر في شؤون الدولة العثمانية ودفعتها إلى إصدار فرمان عام 1856 هو الثاني بعد فرمان أول دشن عصر التنظيمات أصدرته في عام 1839. «تزامن فرمان الإصلاح الذي صدر سنة 1856 مع معاهدة السلام التي عقدت في باريس لإنهاء حرب القرم، واختُص معظم نصوصه بحقوق المسيحيين واليهود وواجباتهم في الإمبراطورية»[418]، وهو الأمر الذي ثارت ضده أغلبية المجتمع بوصفه مخالفًا الشريعة الإسلامية، وكان فاتحة فقدان التوازنات التقليدية. كان هدف العثمانيين من الإصلاحات التي شرعوا فيها القضاء على التحديات الداخلية وصد التهديدات الخارجية لسيادتها، وكانوا قد استوحوها من الحداثة الغربية وقدّموها إلى الشعوب أفقًا من دون شرعية، حيث جاء «التوجه نحو الغرب والتحديث مجردًا من كل قيم اجتماعية وأهداف سياسية»[419]، وكان من عواقب ذلك تصاعد العنف الطائفي في دمشق في عام 1840، ونشوب حرب طائفية في جبل لبنان بين الموارنة بدعم من الفرنسيين والدروز بدعم من البريطانيين استمرت عقدين من الزمن وشابتها مجازر رهيبة، وأفضت إلى إنشاء «نظام المتصرفية» في جبل

لبنان في عام 1860، كما شهدت حلب في عام 1859 هجومات على الأقلية المسيحية التي اغتنت بفضل حماية الأجانب، وسادت دمشق في عام 1860 فوضى عارمة استهدفت المسيحيين، ما جعل فرنسا تتأهب للتدخل عسكريًا لولا تدارك المبعوث العثماني فؤاد باشا الوضع.

كانت الحوادث العنيفة ذات الصبغة الطائفية نتيجةً طبيعية ومباشرة لـ «إصلاحات» الدولة العثمانية التي أدت إلى تركّز معظم تجارة الشرق الأوسط في أيدي جماعات تنتمي إلى أقليات مسيحية ويهودية، ما أثّر في المستوى المعيشي العام للسكان، وأدى إلى انهيار الاقتصاد الحِرَفي في المدن والتكتل الإقطاعي في الأرياف، «وشيئًا فشيئًا أخذ الاقتصاد التقليدي التعاوني أو الجماعوي يسقط تحت سيطرة الطبقة المغلقة، استجابة لحاجات الاندماج في السوق الرأسمالية الدولية»[420]، فما كان من الدولة العثمانية إلا أن زادت النفقات العامة لتوفير الرخاء الاقتصادي لمواطنيها وكسب تأييدهم، فشرعت في منح الامتيازات للشركات الأوروبية في مشروعات كبرى، وتورطت بالتدريج في ديون لا قدرة لها على سدادها أدت بها إلى الإفلاس، و«مع تعرض تونس واسطنبول والقاهرة للإفلاس، عادت مبادرات الإصلاح في المشرق - الحركة التي بدأت وهي تضع نصب عينيها دعم العثمانيين والدول التابعة لهم وتقويتهم ضد التدخل الأجنبي - إلى الصفر، وأدت بدلًا من هذا إلى أن جعلت دول الشرق الأوسط عرضة للهيمنة الأوروبية المتزايدة، وبمرور الوقت اتخذ التحكم الاستبدادي غير الرسمي صورة أكثر صلابة، هي الحكم الاستعماري المباشر»[421].

يتفق كثير من الباحثين على الربط بين المسألة الطائفية والطموحات الاستعمارية للدول الغربية التي كانت تستهدف الأراضي العثمانية. يقول مسعود ضاهر: «كانت المسألة الطائفية مستقرة داخل السلطنة ولم تتحول بؤرة نزاع إلا في إطار مشروع أوروبي لتفكيك السلطنة من الداخل، واستُخدمت لهذه الغاية أشكال التحريض القومي المختلفة، الطائفي والقبلي والعرقي والمذهبي، والوعود بالاستقلال وبناء الدولة الوطنية أو القومية منذ أواخر القرن التاسع عشر»[422]، ويرى غليون أن «الغزو الغربي الثقافي والسياسي والعسكري والاقتصادي استطاع أن يخلق شبه قطيعة ليس بين الأديان المختلفة، ولكن أيضًا بين المذاهب المختلفة في الدين ذاته، مقيمًا بذلك قاعدة الطائفية كنظام اجتماعي»[423]. أما مهدي عامل، فيؤكد أن تناول الظاهرة الطائفية كظاهرة اجتماعية لا يكون إلا في إطار البنية الاجتماعية التي أفرزتها، ومن ثم لا بدّ من التمييز في منهج التحليل المادي بين تاريخ اكتمال هذه البنية - ويقصد بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية في لبنان التي قام بدراستها - وتاريخ تكوُّنها كبنية تعود إلى علاقات إنتاج ماقبل الرأسمالية أو الإقطاعية التي سادت في أواخر العهد العثماني. بصيغة أخرى، يُرجِع مهدي عامل جذور الطائفية إلى مرحلة تفكك الدولة العثمانية وتدخل الدول الاستعمارية في شؤونها، لكن الطائفية ذاتها كظاهرة لا وجود لها إلا في إطار تشكل بنية اجتماعية جديدة، فهي «الشكل التاريخي المحدد من النظام السياسي الذي فيه تمارِس البرجوازية الكولونيالية اللبنانية سيطرتها الطبقية في إطار علاقة التبعية البنيوية بالإمبريالية»[424].

لا نهدف في هذا السياق إلى التأريخ للطائفية خصوصًا، لكن بدا لنا من تحديد الإطار العام للطائفية التأكيد على الفرق بين جذور الظاهرة والظاهرة نفسها، فكل حديث عن الطائفية السياسية قبل الدولة

الحديثة لا معنى له، ذلك «أن الطائفية لا توجد في المجتمعات التقليدية ماقبل الحديثة التي تفتقر إلى فكرة السياسة الوطنية والدولة الحديثة، ولا تقوم إلا عبر سيطرة عصبية قبلية أو دينية رئيسة تشكل قاعدة السلطة المركزية وضمان وحدتها واستمرارها. وبالعكس، لا يصبح استخدام الولاءات الجزئية داخل الدولة خروجًا على القاعدة والقانون إلا مع نشوء الدولة الحديثة التي تقوم على مبدأ العقد الاجتماعي بين أفراد أحرار ومستقلين تجمعهم مبادئ مشتركة، ولا يحقق وحدتهم السياسية (الوطنية) إلا التزامهم إياها جميعًا، ووضعها فوق انتماءاتهم الخاصة على مستوى العلاقة الكلية، أي في علاقتهم مع أفراد الجماعات الأخرى»[425].

إن إرجاع جذور الطائفية إلى صدمة الانتقال إلى العصر الحديث واختلال النظام التقليدي وانهيار شرعية الدولة التقليدية والدور الذي قام به الاستعمار، لا يكفي لتفسير الطائفية السياسية في أيامنا هذه، وهذا يقودنا إلى طرح مجموعة من التساؤلات:

- ما أسباب الطائفية السياسية في الشرق الأوسط؟

- متى يتحول الانتماء الديني أو المذهبي موردًا سياسيًا؟ وما العوامل التي تؤدي إلى تحول الطائفية الاجتماعية طائفيةً سياسية؟

- ما هي آليات التطييف السياسي؟

- ما العوامل التي أدت إلى تأجيج الطائفية السياسية في عصرنا؟

- لماذا يتواتر صعود الطائفية في المشرق العربي الكبير، ويتخذ العنف الطائفي فيها أبعادًا استعراضية ونحن في مطلع القرن الواحد والعشرين؟

- ما هي انعكاسات الطائفية السياسية على الدولة والمجتمع؟

ثالثًا: الآلية الطائفية وعوامل التطييف

يرتبط التأسيس للطائفية كظاهرة سياسية بمجموعة من القضايا التي تخص الأيديولوجيا القومية وبناء «الدولة – الأمة» وإشكالية السلطة في الدول العربية، وهي القضايا التي سنناقشها ونسعى من خلالها إلى العثور على عناصر إجابة عن الأسئلة المطروحة آنفًا.

سعت الأيديولوجيا القومية إلى صوغ قضية الأمة العربية في نظرية شاملة تتأسس عليها النهضة العربية، فبعد انحلال رابطة العصبية الدينية التي كانت مهادًا مشتركًا في ظل الدولة العثمانية، برزت الفكرة القومية إلى الوجود في شكل تساؤلات عن القيم الثقافية والمثل العليا التي تصوغ الهوية الجماعية لشعوب المنطقة. وأدى الاحتكاك بحضارة الغرب إلى قيام دعوات إلى تحديث الفكر الإسلامي على أيدي المصلحين الأوائل، كما ظهرت توجهات عدة يدعو بعضها إلى التركيز على أولوية الوحدة الإسلامية ضد الأجنبي، ولو بالتحالف مع الاستبداد لتحقيق ذلك، كما ظهر تيار مناهض للهيمنة العثمانية يدعو إلى الانفصال عنها،

وكانت بداية بروز الوعي القومي العربي – عند المسيحيين العرب خصوصًا – ولم يلبث المسلمون أن اعتنقوا الفكرة القومية. وحاول هؤلاء وأولئك التوفيق بين «العروبة» و«الإسلام» لمنح الأمة العربية هوية ذاتية مستقلة.

زادت الفكرة القومية رسوخًا بعد نقض الحلفاء وعودهم بإنشاء دولة عربية مستقلة بعد الحرب العالمية الأولى، وتجزئة القوى الاستعمارية الوطن العربي لتقاسمه بموجب معاهدة سايكس – بيكو. ومن رواد الفكر القومي بين الحربين ساطع الحصري، الذي كان من دعاة أمة عربية واحدة في مواجهة دعوات قومية إقليمية، مثل القومية المصرية أو القومية الفينيقية أو القومية السورية التي قادها أنطون سعادة مؤسس الحزب السوري القومي الاجتماعي في عام 1936 في عهد الانتداب الفرنسي على لبنان والشام. وتجاوزت نظرية القومية العربية لحزب البعث العربي الاشتراكي النظرات الجزئية وقدّمت تصورًا شاملًا متماسكًا للأمة العربية، «كقومية جديدة لا تنكر كليًا الحدود الدينية الجامعة للبلاد الناطقة بالعربية، ولا تتخلى عن الفروقات الجنسية التي تنشئ كل أمة وفق حدود الدولة التي غالبًا ما كانت من نتائج التقسيم الاستعماري»[426].

نجحت الأيديولوجيا القومية عند البعث وفي الحركة الناصرية في تحقيق مكاسب مهمة حين ارتبطت بنضال الشعوب في مناهضة الاحتلال الأجنبي وضد قيام إسرائيل في قلب العالم العربي، كما غذت آمال شعوب المنطقة في الحرية والوحدة والتقدم، لكن هذه الآمال ما لبثت أن اصطدمت بواقع مؤلم، ولا سيما مع فشل الوحدة المصرية – السورية، ونكسة 1967 وما تلاها من تنازلات مخزية متتالية أفقدت العرب أي شعور بالاعتزاز بالذات، فاحتدت نبرة الخطاب القومي الناقد بين محبَط ومشكِّك في وجود أمة عربية، وتعالت الأصوات التي تنعى الوحدة العربية، خصوصًا أن «الاتجاهات الإقليمية والانعزالية هي التي سادت دنيا العرب، مستندة إلى الدعوة لإعطاء الدولة القطرية الناشئة مجالًا للترسخ والتكوّن حتى يمكنها الدخول في ترتيبات تكاملية مع شقيقاتها، بينما كان ما تقوم به عمليًا يعطي الأولوية لها ويعمل على ترسيخ هويتها القطرية وليس التكامل العربي»[427]. وانحسر بعدها الجدل بين القومية والقطرية بالتدريج، ليفسح المجال لجدل أهم، حول هشاشة الدول القطرية نفسها، ولم تكن الطائفية إلا إحدى مداخل هذا النقاش الموسع في شأن أزمة بناء الدولة الحديثة في البلدان العربية.

إذًا، أخفقت الفكرة القومية في التحول إلى «واقع سياسي واقتصادي يدفع إلى تكوين شعور واقعي بتضامن المصالح والأفكار»[428]، وذلك لأسباب عدة، فالفكر القومي لم ينشأ نتيجةَ التطور الداخلي للمجتمع العربي، بل ردةَ فعل على عوامل خارجية، أي «لم يكن بوسعه أن يترجم الواقع العربي أو أن يكون انعكاسًا موضوعيًا له، لأنه لم يكن تتويجًا لنشاط جماهيري واسع أو كفاح فئة اجتماعية صاعدة»[429]، الأمر الذي أوجد قطيعة بين النخب والجماهير بعد تفكك مقومات الفكر القومي وتصارعها على الأولوية في وعي الناس بهويتهم، حيث عجزت عن تحقيق الانصهار بين «العروبة» و«الإسلام»، خصوصًا مع زرع الفكرة القومية الجديدة «التي لا تعترف بالدين عاملَ وحدة وانسجام، الشكَّ من جديد في الهوية المحلية»،

فكان من الصعب على الناس «تقبل مثال العروبة كمثال أعلى لهويتها، وخصوصًا أنه يتنافى مع الثقافة الإسلامية التي ترفض جوهريًا القومية بالمعنى الحديث للكلمة وإن بقيت وطنية إلى أبعد الحدود»(430). إضافة إلى هذا، لم تنجح القومية العربية في تحقيق تطلعاتها على الصعيد الحضاري، ولم تجد الوسائل الكفيلة بضمان التقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للشعوب، ما أفقدها كثيرًا من بريقها، ووجّه الاهتمام إلى تدعيم الدولة القطرية أساسًا للوحدة المرجوة في هذا الفكر.

تزامن تأسيس الدولة العربية الحديثة مع صعوبات عدة، في مقدّمها مشكلة الهوية التي أخذت تزداد حدّة مع مرور الوقت، فمع اضطرار الدول إلى تحديد هويتها واجهت أقسامًا من المجتمع لا تجد نفسها في ذلك التحديد وتشعر أنها أقلية معزولة عن المشاركة السياسية في الدولة، ما أضعف ولاءها لها، «فالدولة القطرية عجزت عن دمج تكويناتها الإثنية وقطاعات مجتمعية أخرى في المجرى الرئيس للحياة السياسية العامة»(431)، وواجهت مشكلات جوهرية عادت إلى الظهور بأشكال أكثر تفاقمًا وخطورةً بعد عدم تسويتها، حتى باتت تهدد وجود الدولة نفسها، وما الطائفية السياسية إلا أحد هذه الأشكال التي تفصح عن خلل بنيوي رافق تشكيل الدولة الحديثة في العالم العربي.

يمكن تحليل الفشل في بناء الدولة الحديثة، وبالتالي تثبيت الولاءات الطائفية والتقليدية بدلًا من تنمية روح المواطَنة عند الإنسان العربي، بـ «حضور/ غياب» مجموعة من العوامل المتداخلة بشكل معقد، منها:

– غياب الشرعية/ حضور الاستبداد، ومن انعكاساتها تعزيز الهويات الفرعية وتقوية الطائفية.

– غياب التداول على السلطة/ حضور الصراع الآلي عليها، ينعكسان استعمالًا للانتماءات الطائفية موردًا سياسيًا في الصراع على السلطة.

حافظت الدول العربية وليدة الحركات القومية على وجودها بداية بالتزاماتها الشرعية الثورية والقضايا القومية إلى جانب القوة العسكرية لفرض نفسها على المجتمعات، واستمر وجودها بعد فقدانها الشرعية التاريخية والثورية وشرعية الإنجاز بفضل القوة وحدها، فعمدت إلى تقليص متواصل للحريات الأساسية وقمع المعارضة، كاشفة عن أنظمة سياسية مستبدة من دون سند شعبي حقيقي، وأدى تفكيك مؤسسات المجتمع المدني فيها «إلى إعادة إحياء البنى الأكثر تقليدية وجزئية: الطائفية، العشائرية، الجهوية... وغيرها»(432).

يواجه تأسيس الدولة العربية الحديثة إشكالًا حقيقيًا في نوع العلاقة بين الدولة والمجتمع، حيث تنزع النخب الحاكمة في الدول العربية للسيطرة على المجتمع. في هذا الشأن، يوضح محمد عابد الجابري كيف أن الاستعمار هو من وضع بنى الدولة لترثها الحركات الوطنية عنه، «فكان الاستقلال عبارة عن تأميم هذه البنى بتسلم السلطة وحلول حكام وموظفين من أهل البلد مكان الحكام والموظفين الأجانب. أما العلاقات بين الدولة والمجتمع، فقد بقيت في القوالب ذاتها التي كانت فيها سلطة دولة الاستعمار، قوالب وأجهزة مهمتها احتواء المجتمع والهيمنة عليه»(433)، ما عوّق طرح مسألة المشاركة السياسية، باعتبار الشعوب

موضوعَ وصاية تحاك حوله الخطابات الشعبوية التي تستغلها الأنظمة الحاكمة للتعبئة في مشروعات التحديث التي طرحتها. كما شُوهت الديمقراطية السياسية باسم الديمقراطية الاجتماعية، أي باسم اشتراكية سلطوية تُفرض من أعلى. وعلى الرغم من تأكّلها، لم تسعَ الشرعية الثورية إلى تأسيس شرعية بديلة تقوم على علاقة تشاركية بين الدولة والمجتمع، بل استمر الاستبداد بطرائق مقنَّعة وصريحة. ومن انعكاسات الاستبداد، وفق عزمي بشارة، إعادة الاعتبار إلى الجماعة الأهلية الضائعة[434]، من طريق انتعاش الانتماءات الجهوية والطائفية والقبلية والإثنية وغيرها، وصعود الإسلام السياسي.

يُضعِف استبداد الأنظمة العربية الولاء للدولة ويوجِّهه إلى الطائفة، بل يطرحه ضرورة في غياب وساطات حديثة بين الدولة والمجتمع، ما يضع الفرد في مواجهة سطوة الدولة مباشرة من جهة، ومن جهة أخرى فإن فقدان الشرعية والمشروع السياسي يجعل النخب الحاكمة تستثمر في الطائفية بوصفها «سوقًا سوداء للسياسة»، وتجنِّد ولاءات تقليدية لتعزيز موقعها في السلطة. تعمل الطائفة إذًا على حماية أعضائها من الدولة ومن الطوائف الأخرى التي تدخل معها في صراع خفي أو مكشوف على النفوذ والسلطة وعلى الدولة نفسها التي تتحول في الحالات القصوى إلى موضوع للصراع الطائفي.

في الحصيلة، أخفقت الأنظمة العربية في تحقيق اندماج اجتماعي واقتصادي موسع، وظهر عجزها للعيان بعد سقوط المعسكر الشيوعي وإدراجها في خطط الإمبريالية العالمية وتفاقُم تبعيتها الاقتصادية على الرغم من مواردها الطبيعية، أو ربما بسببها، حيث اخُتزلت اقتصادات هذه الدول في كثير من الأحيان في توزيع الثروة الناتجة من الريع من دون مراعاة العدالة الاجتماعية، بدلًا من توظيف هذه الثروة لاستحداث الثروة وبناء اقتصادات قوية ومنتجة، كما استُغل الريع في شراء السلم الاجتماعي وشراء الذمم وتفشي الزبونية السياسية.

بالموازاة مع فشل التحديث الاجتماعي والاقتصادي، لم تهتم النخب الحاكمة بالتحديث السياسي، بل عملت على تعطيله، من طريق مصادرة الحريات السياسية تحت شعار الوحدة الوطنية والعدالة الاجتماعية أولًا، وحتى عندما بان للشعوب زيف هذه الشعارات وفقدان الأنظمة الحاكمة كل شرعية، استمرت الأخيرة في مواجهة المجتمعات بالاستبداد، مسخِّرة قوات الأمن والجيش للبقاء في السلطة. إن «كل انسداد في النظام السياسي يخلق انفجارًا في المجتمع المدني ويؤدي إلى نشوء عصبوية مغلقة»[435] الطائفية أحد تجلياتها. «ولم تعد الطائفية إلى السطح بشكل عنيف إلا مع وصول هذا المشروع إلى الإخفاق وعودة كلٍّ إلى قواعده التقليدية قليلَ الإيمان بالمستقبل وغيرَ واثق به. وقد عمّق إخفاق المشروع الوطني الاستقلالي هذا الشعور، ففقدت الجماعة أي مثال أعلى جديد، واضطُرت إلى العودة للتشبث بالمُثل الجزئية الماضية التي تضمن لها وحدها شيئًا من المناعة ضد الانحلال والضياع وشيئًا من القوة والسلطة ضد الدولة التي لم تعد تعبّر عنها، أو التي أدركت أنها لا تعبّر عنها»[436].

يقودنا هذا إلى الحديث عن إشكالية السلطة في العالم العربي، حيث يذهب الهواري عدي إلى أن طبيعة السلطة في دول العالم الثالث وفي البلدان العربية تختلف جذريًا عما ذهبت إليه نظريات الدولة الحديثة في

الغرب؛ فطبيعة السلطة انعكاس للمجتمع وامتداد للمخيال الاجتماعي الذي يُخضع السلطة لقيمه الأيديولوجية. وبما أن مجتمعات العالم الثالث في قطيعة مع أنظمة الضبط التي تفرضها الحداثة السياسية، بدايةً بـ «الدولة – الأمة»، فإن مكان السلطة لا يصبح شاغرًا، بل يُملأ بعهدات زمنية ويجري تداوله، فالسلطة إنما هي مكان محتل من مجموعات ترى أنها الأجدر للدفاع عن قيم الجماعة كلها، ما يفسر الصراع الآلي على السلطة، وفي ظل هذا الصراع فإن الجماعة المهيمنة تمارس القمع والاستبداد للحفاظ على هيمنتها ضد جماعات أخرى تسعى إلأى استبدال نفسها بها، من دون مس الأسس الأيديولوجية للسلطة أو بطبيعتها، فالسلطة هنا غاية في ذاتها يوظَّف لها الإمكانات كلها (الاقتصاد، الدين، الديماغوجيا، القبلية...)[(437)]، وما الطائفية إلا مظهر من مظاهر التجنيد في صراع آلي على السلطة.

إن القضاء على الطائفية يمر عبر تغيير الأنظمة المستبدة التي تحتضنها وبناء شرعية دستورية تكفل المشاركة السياسية للمجتمع، بتدعيم تنظيمات المجتمع المدني وطرحها بديلًا للتضامنات التقليدية في الحقل السياسي، فتحقيق التحول الديمقراطي هو وحده الكفيل بحل إشكالية الشرعية والسلطة معًا، من طريق طرح قوانين جديدة للعبة السياسية هي قوانين الديمقراطية التي تتضمن التداول على السلطة، وكل تعديل في السلطة لا يمس أسسها وطبيعتها لن يفعل إلا إعادة إنتاج شروط الاستبداد واعتماد الطائفية السياسية المحايثة له، والمرشحة للظهور على السطح أكثر فأكثر، نظرًا إلى زيادة حاجة الأنظمة المستبدة إليها في ظل أزمة الشرعية المتفاقمة لديها داخليًا وخارجيًا.

إن الطائفية السياسية كامنة بالقوة في تكوين الدول العربية، بصرف النظر عن النظام الطائفي، فإنه وجد تعبيره الكامل في الدولة الطائفية في لبنان. وتنتقل الطائفية السياسية من القوة إلى الفعل، وتخرج من حالة الكمون إلى السطح أول ما يجري النفخ فيها لتوظيفها في الصراع على السلطة والمصالح والنفوذ، أكان الصراع قطريًا أم إقليميًا أم حتى دوليًا.

لا يعدو التطييف إذًا أن يكون توظيفًا للطائفية في الصراع على المصالح، المحرك الأول للآلية الطائفية. ولصراع المصالح هذا مغزى خاص في الشرق الأوسط عمومًا، وقد فتح السياق القديم/ الحالي في العالم العربي الطريقَ إلى ما يُعرف إعلاميًا بثورات الربيع العربي، كما شرَّع الباب على مصراعيه وفي الأبعاد والاتجاهات كلها لهذا الصراع، وسلط أضواء ساطعة على الظاهرة الطائفية، وحرَّر العنف الطائفي. وبالتأكيد ليس الاختلاف الثقافي بين الطوائف هو سبب هذا الصراع، بل الصراع هو الذي أبرز التسييس الطائفي وأخرجه إلى العلن.

لا يقتصر توظيف الطائفية في إطار الدولة الواحدة، فما يميز الطائفية في عصر المعلوماتية والفضائيات هو قابليتها للانتشار كالنار في الهشيم، وتهديدها مباشرة كيانَ الدول التي أخفقت في تشكيل أمم وعجزت عن إيجاد مواطنين يدينون لها بالولاء بدلًا من أبناء طوائف أولويتهم الانتماء الطائفي لا الوطني. والطوائف في صراعٍ بعضها مع بعض لا تجد غضاضة في الاستعانة بالأجنبي، ما يجعل من الطائفية منفذًا للتدخلات الأجنبيةِ – الإقليمية منها والدولية – في شؤون الدول وزعزعة سيادتها، الهشة في الأساس، «فالطائفية

السياسية يمكن أن تكون أداة للتمدد الإقليمي والأجنبي، خصوصًا في ظل بيئة تشجع على ذلك، وتحت هذه الخيمة يجري الحديث عن استقطابات جيوبوليتيكية، استنادًا إلى مذاهب وامتدادات طائفية ومصالح سياسية واقتصادية واستراتيجية، سواء كان تغليفها بإطار مذهبي أو من دونه، لكنها تستثمر الطائفة جزءًا من صراع سياسي إقليمي على عموم دول المنطقة»[438].

يقول عزمي بشارة: «ثبت أنه في الدول التي تعيش الصراع السياسي على نمط صراع هويات، تتحول الاستعانة بالخارج إلى فعل طائفي، لأنه يرى في الطائفة المنافسة عدوه الأول، كما يتحول التدخل الخارجي إلى عامل تفتيت مناهض للمواطَنة، لأنه يأتي بتصورات استشراقية حول التقسيمات الطائفية والمذهبية والقبلية»[439].

تستغل القوى الأجنبيةُ الطائفيةَ وتعمل قصدًا على افتعالها وتأجيجها خدمةً لمصالحها الخاصة، مغتنمة حالة التشتت، و«هي تدخلات تفاقمت في ظل متغيرات دولية باتت تسمح بدرجة أكبر من التدخل في الشؤون الداخلية للدول تحت ذرائع ومسميات كثيرة»[440].

إضافة إلى الصراعات الداخلية والخارجية، تبدو العولمة عاملًا إضافيًا ساهم في استفحال الطائفية في الشرق الأوسط وفي مناطق أخرى من العالم، كما أنها تهديد إضافي للدولة القومية.

يذهب عصام خفاجي إلى أن القاسم المشترك بين الذين أعلنوا تحيزهم إلى العولمة والذين رفضوها ووقفوا ضدها، هو أن العولمة - في رأيهم - تهدف إلى إخفاء الحدود بين الدول، وهي بهذا المعنى: اختفاء الدولة القومية بعناصرها الثلاثة «الشعب والإقليم والسيادة» وإلغاء حدودها في المجال الاقتصادي ومحو أي قيود مادية أو ثقافية تحول دون الانتقال الحر للسلع والخدمات ورؤوس الأموال داخل هذا العالم[441]. وفي السياق نفسه يؤكد الجابري أن «العولمة تتضمن معنى إلغاء حدود الدولة القومية في المجال الاقتصادي (المالي والتجاري) وترك الأمور تتحرك في هذا المجال عبر العالم وداخل فضاء يشمل الكرة الأرضية جميعها. ومن هنا يطرح مصير الدولة القومية، الدولة - الأمة، في زمن تسوده العولمة بهذا المعنى»[442]. إن الفاعل الاقتصادي في النظام العالمي الجديد يتجاوز الدولة، من خلال الشركات المتعددة الجنسيات والهيئات الدولية التي باتت تفرض فك احتكار التجارة الخارجية للدول وتتدخل في رفع الدعم عن السلع الأساسية وخفض النفقات العامة، وتُفقد الدول السيطرة على سياساتها الاقتصادية، بدفعها تحت ضغط الخارج إلى التضحية بالداخل، ما يعرضها للثورات الاجتماعية، نتيجةَ تضرر أغلبية الشعب من الأوضاع الجديدة التي تتضمن الخصخصة وتسريح العمال وغيرهما، ومن ثم زيادة الهوة بين الفقراء والأغنياء. وللعولمة بُعد آخر يتمثل في ما سماه الجابري «عملية الاختراق الثقافي واستعمار العقول»، فهي لا تكتفي بإضعاف الدولة، بل إن لها انعكاسات تطاول مسألة الهوية الثقافية. يقول: «العولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن، وفي مقابل ذلك يعمل على التفتيت والتشتيت. إن إضعاف سلطة الدولة والتخفيف من حضورها لفائدة العولمة يؤديان حتمًا إلى استيقاظ أطر للانتماء سابقة على الدولة، أعني القبيلة والطائفة والجهة والتعصب المذهبي، والنتيجة تفتيت المجتمع وتشتيت شمله»[443]. ولا تقتصر هذه الظاهرة على الدول العربية أو دول العالم

الثالث، بل هي سمة عصرنا، حيث أنتجت الرغبة في فرض أنموذج واحد على العالم بأسره وبشكل مفارق، تعزيزًا للهويات الفرعية والخصوصية اتخذ شكل مقاومة للعولمة الثقافية، وهي الظاهرة التي يصطلح عليها الجابري بـ «الهويانية». ولا يقتصر الأمر على الهويات الوطنية التي تعبِّر عن نفسها بالشكل القانوني للدولة، بل ينتج هويات أصغر، ويؤدي أحيانًا إلى إشعال نزعات انفصالية مدمرة للأمة والدولة. من هذا المنطلق، يمكن النظر إلى الطائفية على أنها إحدى مظاهر «الهويانية» التي حفزتها العولمة، المؤدية إلى تقوية الدولة القومية أيضًا، لكن ربما «يكون للعولمة تأثير آخر - غير الارتفاع بالدولة القومية لتمثيل المصلحة القومية - على الساحة الدولية، وهو تفتيت الاتحاد السياسي للمجموعات القومية المركَّبة للدولة إلى مركباته الثقافية والإثنية، بحيث تسعى هذه الأخيرة للتحول إلى أمم تستبدل حدود الأراضي السياسية بالحدود الثقافية والإثنية، ببعث الأساطير وتسييسها حول الأصل المشترك، والأرض المشتركة، والعلاقة بين المكان والشخصية الثقافية... وتتخذ في هذا السياق مشاعر الغبن والتمييز وظلم الجيران أهمية خاصة»[444]. بصيغة أخرى، إذا أسقطنا الفكرة على الطائفية السياسية، موضوع مقالتنا، فإن هذه الأخيرة تذهب إلى مداها من طريق المطالبة بكيان سياسي خاص بها، حيث تطرح نفسها بديلًا من الأمة أو أمةً مصغرة إن صح التعبير، وتصوغ لهذا الغرض مرويات كبرى خاصة بها، وتخلّق متخيلات تنسج عليها شرعية خاصة. يشير الأنثروبولوجي الأميركي الهندي الأصل أرجان أبادوراي إلى فكرة مماثلة في نظريته عن العولمة، حيث يتحدث عن عمل الخيال[445] الذي يتحرر بفعل الوزن المتزايد لوسائل الاتصال مقرونة بحركة السكان التي تزداد أهمية هي الأخرى، لكنه لا يبحث عن أسباب العنف الطائفي أو الإثني أو ما يماثلهما في أسباب ثقافية جوهرانية، كما ينفي ارتباطها بالحيز الجغرافي، بل يفسرها بفقدان الدولة احتكار فكرة الأمة، فتستعيد الجماعة من جماعات الدولة (ومنها الطوائف) ميكانيزمات هذه الفكرة لمصلحتها، منشئة بذلك جوهرانيات جديدة (Primordialismes nouveaux)، كما تستعمل الجماعات المتخيَّل اللغوي للدولة، لعجزها عن صوغ بديل يعبر بوضوح عن رهاناتها الهوياتية. وبحسب أبادوراي (Appaduri)، فإن بروز الهويات الفرعية ومطالبات الجماعات الهوياتية جاءت ردة فعل على رغبة الدولة - الأمة في تصنيف مواطنيها وإخضاعهم، وذلك بعد الحد من غلواء العولمة وكشْف نسبيتها واعتباطيتها؛ إذ وضعت العولمة الأمة - بوصفها خطابًا وتشكيلًا تاريخيًا حديثًا - في امتحان صعب، وأدت بشكل مفارق - في ردة فعل ضد الشمولية الثقافية - إلى التخندق الهوياتي.

تطفو الحساسيات إلى السطح وتعاود الظهور بشكل عصابي وعنيف، بل تطرح الجماعات المختلفة نفسها أيضًا بدائل من الدولة - الأمة وتواجهها، كونها فاقدة الشرعية بالنسبة إليها، لكنها لا تهدف إلى حلها بل للحلول مكانها، وهذا ما يفرز تفتتها إلى أنوية مرشحة لتنقسم على نفسها أكثر فأكثر. ومع عجزها عن إنتاج شرعية بديلة تستعير من دون وعي بلاغة الخطاب الذي تقاومه وتنتج استراتيجياته نفسها.

في الحصيلة، لم تساعد العولمة «المجتمعات العربية على تجاوز النظم الوطنية الشعبوية المفتقرة إلى المؤسسات الفعالة، نحو إقامة نظم ديمقراطية تقوم على أساس الحق والقانون، وتساهم من خلال تعميم مفهوم المواطَنة وتطبيقه على الجميع، أفرادًا وجماعات، في دمج الأقليات الدينية والإثنية في الحياة الوطنية

وتوفير المساواة والاحترام والحماية الطبيعية لها... وهي قادت - على العكس - إلى تحلل الدولة الوطنية، بل الدولة نفسها كمؤسسة سياسية قانونية جامعة، لمصلحة عودة الدول والعصبيات الطوائفية»[446].

نخلص إلى القول إن الطائفية السياسية نتاج تضافر عوامل عدة أو اجتماعها، وأبرزها:

- عجز الأيديولوجيا القومية عن تحقيق المثل الأعلى الجامع وتصارُع مكوناتها.

- مآل المشروع القومي العربي إلى دول قطرية وتثبيت واقع التجزئة.

- الفشل في بناء الدولة الحديثة بسبب فقدان الشرعية والاستئثار بالسلطة من طرف أنظمة استبدادية.

من العوامل المحفزة لعملية التطييف، ما تشهده المنطقة من صراع على المصالح بين أطراف محلية وإقليمية ودولية، اتخذ أبعادًا أكبر مع «الثورات العربية»، وسياق العولمة بتداعياتها كلها، خصوصًا على الصعيدين السياسي والثقافي.

إن الاستدلال الذي طرحناه آنفًا ينسجم إلى حدٍّ بعيد مع الحالة العراقية، حيث انتقلت الطائفية فيها من وجود بالقوة - في ظل نظام استبدادي إلى أقصى الحدود أنكر التعددية الإثنية والمذهبية وقمع المجتمع مانعًا تشكل أي نوع من الاتحادات التعاقدية وتنمية الرابطة الوطنية ومثبّتًا بذلك الروابط العضوية التقليدية - إلى وجود بالفعل بسقوط هذا النظام. يقول فاضل الربيعي: «يرتبط تفجّر المسألة الطائفية في العراق وصعود دور العامل الإقليمي كمؤثر خارجي مقرِّر في الكثير من السياسات المحلية في هذا البلد، وبشكل متلازم، بالاحتلال الأميركي (في 9 نيسان/ أبريل 2003)، فقبل هذا التاريخ لم تكن المسألة الطائفية أو العامل الإقليمي موضوعَي دراسة إلا في حالات نادرة، وكان النقاش يجري بصورة غير علنية حول سياسات تمييز طائفي ذات طابع محدود، وعن تدخلات إقليمية محدودة كذلك»[447]. ويجب أن نؤكد في هذا المجال، أن التدخل الخارجي لم يفعل سوى الاستثمار في وضع كان مهيأً في الأساس؛ إذ عرف العراق في عهد الملكية نوعًا من التحديث أدى إلى تجاور بنيات تقليدية مع تنظيمات تنطبق عليها تسمية المجتمع المدني، نمت لتشكل قوة ضاغطة على السلطة، لكن «عملية التطور هذه انقطعت في حقبة الحكم العسكري الثوري (1958 - 1968)، وتشوهت تمامًا في حقبة الحكم الشمولي (1968 - 2003)»[448]. وأرست الإدارة الأميركية النظام السياسي الجديد في العراق على أسس طائفية - عرقية، الأمر الذي قبلت به الطوائف المختلفة واستغلته في حروبها الطائفية، وما انعدام الاستقرار في العراق حتى بعد انسحاب الأميركيين بزمن طويل إلا دليل على مأزق الدولة الطائفية مهما يكن شكل التأليف بين الطوائف (توافقيًا أو كونفدراليًا).

رابعًا: المجتمع المدني بديلًا من الطائفية السياسية

ظهرت لنا جليًا، من خلال التحليل السابق، سلبيات الطائفية ومدى الضرر الذي تلحقه بالدولة والمجتمع على حد سواء، ما يقودنا إلى السؤال: هل من سبيل إلى الحد من الطائفية والتخلص منها؟

تدخل الطائفية السياسية في ارتباطات معقدة مع إشكاليات أخرى أعمق هي انعكاس ونتيجة لها،

فمعالجتها تستهدف في الوقت نفسه أو تمر حتمًا عبر مراجعة أسبابها كلها ومحاولة تعديل المعطيات التي أفرزتها. ويطرح كثير من المفكرين والدارسين الجادين حلًا جامعًا بوصفه أفقًا للمسألة السياسية عنوانه «الديمقراطية»، أو الشروع في تحقيق التحول الديمقراطي بوصفه ضرورةً لا خيارًا في الوقت الراهن، حيث بلغ تفسخ الأوضاع درجات حرجة كثيرًا في العالم العربي اليوم. وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية محددة، فسنتحدث أساسًا عن المجتمع المدني بوصفه المقابل الحديث لتسييس الروابط العمودية في المجتمع، والوسيط «الطبيعي» - في السياسة - بين الدولة والمجتمع عوضًا من الطائفة والقبيلة وغيرهما.

إن شرط أي تحول ديمقراطي ودعامته هو توافر مجتمع مدني قوي ومؤثر، وهو يمثل «مجموعة التنظيمات التطوعية التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة، أي بين المؤسسات والارتباطات التي تُفرض على المرء ولا مجال له فيها للاختيار، مثل الأسرة، العشيرة، المذهب أو الطائفة، العرق، القومية ...إلخ من جهة، ومن جهة أخرى مؤسسات المجتمع المدني التي تنشأ لتحقيق خدمة عامة للمواطنين أو تحقيق مصالح أفرادها وحمايتهم، أو ممارسة أعمال سياسية واجتماعية متنوعة، وتلتزم في وجودها ونشاطها معايير وقيم الاحترام والتراضي والتسامح والأخلاق العامة والحوار البنّاء والمشاركة الفعالة في الحياة السياسية والإدارة السلمية للتنوع والاختلاف[449].

يتحدد مفهوم المجتمع المدني، وفق سعد الدين إبراهيم، في ثلاثة أركان أساسية[450]، أولها الفعل الإرادي الحر، فالفرد هو من يمتلك قرار الانضمام إلى هذا النوع من الجماعات أو الانسحاب منها، ولا تُفرض عليه بحكم المولد أو الإرث أو المجتمع. وثانيها التنظيم الجماعي، ويقصد به الطابع المؤسسي الرسمي أو شبه الرسمي الذي يحدد انتماء الأفراد الطوعي إليه. أما الركن الثالث، فهو أخلاقي سلوكي يتعلق بإدارة الخلاف بطرائق سلمية بناء على قيم التسامح والتعاون أو المنافسة والصراع السلمي.

إن تعديل العلاقة بين الدولة والمجتمع يمر من خلال تعميم الثقافة السياسية الحديثة، على مستوى القاعدة والقمة معًا، وتوفير الحريات الأساسية التي تسمح بتفتح الفرد، واستغلال الهوامش المتاحة للنضال من أجل نشر روح المواطَنة، وافتكاك مساحات حرية جديدة، وهي مسؤولية النخب، أكانت في السلطة أو خارجها.

تتحقق عملية التحول الديمقراطي بشكل متزامن مع بناء المجتمع المدني الذي يؤدي هذه العملية، فلا أسبقية لأيٍّ منهما، ومن ثم لا معنى ولا وقت لطرح مشكلات تبدو نظرية بحتة، من قبيل: من أين نبدأ؟ هل بتشكيل المجتمع المدني الذي سيغير النظام السياسي أم بتغيير النظام السياسي الذي سيشكل المجتمع المدني؟ أم هل يتحقق التحول الديمقراطي من القاعدة فيأخذ شكل ثورة أم من القمة فيأخذ شكل إصلاح؟

إن منطق الواقع والممارسة لا يعترف بهذه المماحكات النظرية، بل يأخذ شكل تفاعلات ومخاضات ربما تطول أو تقصر لتصل إلى نتيجة معينة، وكل ما يملكه البحث النظري هو تحليل الواقع واقتراح وجهة دالة للتأثير فيه، وإدخال عناصر جديدة في جملة التفاعلات القائمة، فإذا بدا لنا أن الطائفية السياسية لن تزول إلا بإيجاد البديل الملائم لها، وهو المواطَنة، فالمطلوب إذًا هو نشر الثقافة السياسية الحديثة التي تسمح بممارستها

أولًا على صعيد تنظيمات المجتمع المدني. تلك هي البذرة التي يجب زرعها وتعهدها لتأتي بالثمار المرجوة.

يرى عزمي بشارة أن المجتمع المدني يناضل على ثلاث جبهات:

- **جبهة الديمقراطية والكرامة والحرية**: ضد نظام الاستبداد، وهو التحديث الثوري.
- **جبهة السيادة**: ضد التدخل الأجنبي، كون السيادة الوطنية هي الوجه الآخر للمجتمع المدني.
- **جبهة المواطَنة**: ضد مطابقة الانتماءات السياسية بالهويات الطائفية والمذهبية والقبلية، أي ضد تشظية المجتمع المدني والكيان السياسي[451].

إن الرهان على المجتمع المدني يعني في ما يعني، حل إشكالية الدولة المهددة داخليًا وخارجيًا بفعل الطائفية، والعولمة، والطائفية المعززة بالعولمة التي تتخذها القوى الأجنبية وسيلة للتدخل وانتهاك سيادة الدول الضعيفة. إن بناء دولة قوية يمر من خلال توفير الشرعية الديمقراطية التي تتحقق بالمشاركة السياسية الواسعة للمواطنين وتضمن حقوقهم وولاءهم، كما توفر التداول السلمي على السلطة. «وإذًا، فالمسألة الديمقراطية يجب أن ينطلق النظر إليها لا من إمكان ممارستها في هذا المجتمع أو ذاك، بل من ضرورة إرساء أسسها وإقرار آلياتها والعمل بها بوصفها الإطار الضروري لتمكين أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطَنة من جهة، وتمكين الحاكمين من الشرعية الحقيقية التي تبرر حكمهم من جهة أخرى»[452]، وتمنح الدولة القومية الحصانة اللازمة لمواجهة التدخلات الخارجية بأشكالها المختلفة ومواجهة تحديات العولمة.

خامسًا: العامل الثقافي وتفكيك الأيديولوجيا الطائفية

لا يكفي العامل السياسي وحده لفهم الطائفية، كما رأينا، فهي مرتبطة بإشكاليات الهوية والثقافة والمتخيَّل، وقد ساهمت العولمة في إبراز هذا الجانب المتعلق بنشاط الخيال الاجتماعي، فالطائفة في محاولتها تقمص الأمة، تنتج مرويات وأساطير تكوينية وآداب وخطابات إعلامية عبر قنواتها الفضائية، فهي تشتغل على صعيد المتخيَّل. والفكر الطائفي بوصفه أحد وجوه الأيديولوجيا الطائفية وأقلها «براءة»، يتأسس بدوره على نظرة جوهرانية للطائفة بوصفها كائنًا ثقافيًا «أصيلًا»، لذا فمن مهمات العلوم الاجتماعية والإنسانية بوصفها خطابات معرفية عن الواقع، أن تقوّم هذه المتخيلات وتعارض بينها وتفكّكها وتعمل على الكشف عن اعتباطيتها، خطوة أولى للحد من سطوتها وترسيخ العقلانية في المجتمع، كما أن عليها أن تتصدى لمغالطات الفكر الطائفي ضمن خطابها نفسه.

يرى حيدر سعيد أن مشكلة الطائفية في العراق تعود إلى ما سمّاه تركيبًا لاتاريخيًا بين (الدولة) و(الأمة)، فـ «الدولة هي شكل مستعار من التجربة الغربية ولكن من دون أن تكون هناك أمة تتطابق مع هذا الشكل السياسي، أمة لا تقوم على أساس الدين أو الطائفة أو العرق بقدر ما يجمعها الانتماء لفكرة (الوطن)، وهي فكرة حديثة كذلك... أما دولتنا الوطنية فهي شكل سياسي لأمة غير موجودة»[453]. ينطلق هذا التحليل من مسلّمة وجود أمة سابقة على الدولة التي تعبر عنها سياسيًا، لينتهي إلى وجود دولة من دون أمة، مع أنه يقر

بفشل الدولة؛ إنه يعني النظام الاستبدادي لحكم صدام حسين في بناء الأمة.

يناقض هذا التحليل مقدماته، حين يشترط وجود الأمة لقيام الدولة، ثم يعترف بوجود دولة متهمة بالفشل في بناء الأمة، كما يتحدث عن النظام السياسي المستبد كما لو كان هو الدولة، والفرق بين الاثنين يبقى قائمًا ولو اختزل عمليًا إلى حده الأدنى، النظام الاستبدادي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يذهب إلى القول إنه في الحالة العراقية أفرز المحتوى القومي للدولة العراقية قومية مضادة، فظهر خطاب «القومية الكردية» استجابة للتهديد الثقافي الذي تعرض له الأكراد، نبذًا وإقصاءً وإدماجًا تعسفيًا[454]. لكن بدلًا من أن يصل هذا التفكير إلى إعادة النظر في العلاقة بين الدولة والأمة وتحجيم العامل الثقافي في نظرية الأمة – إن صحّ التعبير – فهو يعمد بشكل مناقض إلى تأكيده وتقنينه، على غرار الأنموذج اللبناني، داعيًا إلى «تطوير النظام الطائفي». يقول: «غير أن الخروج من وضعية الاستقطاب الطائفي الذي يحكم اللعبة السياسية لن يكون بإعادة إنتاج نموذج 'الدولة – الأمة' وتشكيل كتل عابرة للطوائف، بل بتشكيل ائتلاف واسع يجمع الكتل التي تعبر عن الهويات الطائفية، وهذا يعني أن الهوية الوطنية التي يمكن أن تقوم عليها التشكيلات والتحالفات السياسية الجديدة لن تتألف بتجاوز الهويات الطائفية، بل بفهم الهوية الوطنية تجميعًا لهذه الهويات»[455]. الواقع أننا نستغرب كيف يمكن الخروج من وضعية استقطاب طائفي بتحويلها إلى طريقة تمثيل سياسي، ومن ثم فرضها. كما نستغرب أن ينتقد النظام الاستبدادي على إضعاف الرابطة الوطنية ليأتي الحل بنسفها وتحويلها تجميعًا لهويات طائفية؟

وفق مراجعاتِنا ونظرتنا إلى مفهوم الأمة نفسه في علاقته بالدولة، أولت النظرية القومية العربية أهمية كبرى للعامل الثقافي، واشترطت الأحادية الثقافية في الأمة، وعدّت التعدد الثقافي والديني خطرًا على وحدة الأمة، لكن هذا العامل فقد أهميته في عصرنا الحالي، ووجد مفهوم «الدولة – الأمة» نفسه في مأزق حقيقي بتأثير من العولمة حتى في الدول الغربية التي تُعتمد أنموذجًا لنظرية الأمة. والواقع أن الأنموذج نفسه يشكل الاستثناء لا القاعدة. إن الأمة نادرًا ما تسبق الدولة، فهما يتشكلان معًا في السيرورة نفسها، وفق عزمي بشارة، حيث يقول: «عندما ينطلق الباحث من وجود هوية أصلية قومية معطاة، كما يدّعي، إلى الأيديولوجيات القومية، فإنما يحدد الباحث بذلك في الواقع موقفًا أيديولوجيًا يتجاهل الوقائع التاريخية التي تثبت أن الهويات الأصلية المفترضة هي هويات مشكَّلة تاريخيًا، وأن الجدولة أو القومية السياسية حدّدت وشكلت الهويات القومية (الإثنية أو الثقافية) لا بأقل مما تشكلت وتحدّدت من قِبلها»[456]، أو أن الدولة هي التي تشكل الأمة، كما يؤكد برهان غليون، عندما يقرر أن السلطة هي التي تحدد الثقافة، والدولة هي التي تشكل الأمة.

المراجع

1 - العربية

إبراهيم، سعد الدين. **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي**. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.]. 15 ج.

بدوي، أحمد زكي. **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: إنكليزي – فرنسي – عربي**. بيروت: مكتبة لبنان، 1982.

بشارة، عزمي. **المجتمع المدني: دراسة نقدية**. ط 6. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

تقي الدين، سليمان. «الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية: حلقة نقاشية». **المستقبل العربي**: السنة 35، العدد 408، شباط/ فبراير 2013،

https://goo.gl/BYynK6.

الجابري، محمد عابد. «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي». **المستقبل العربي**: السنة 10، العدد 127، كانون الثاني/ يناير 1993.

______. «الديمقراطية وحقوق الإنسان». **كتاب في جريدة**: العدد 95، 5 تموز/ يوليو 2006،

https://goo.gl/3qVNrk.

______. **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة – صراع الحضارات – العودة إلى الأخلاق – التسامح – الديمقراطية ونظم القيم – الفلسفة والمدنية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

خفاجي، عصام. «ملاحظات حول العولمة والدولة القومية». ورقة مُقدمة في: **العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي**. عبد الباسط عبد المعطي (محرّر). القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999.

الربيعي، فاضل. «دور التدخلات الإقليمية في صناعة المسألة الطائفية في العراق: تقييم حالة». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: كانون الثاني/ يناير 2011، https://goo.gl/VyQg.

روجان، يوجين. **العرب من الفتوحات العثمانية إلى الحاضر**. ترجمة محمد إبراهيم الجندي. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011.

سعيد، حيدر. **سياسة الرمز: عن نهاية ثقافة الدولة الوطنية في العراق**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009.

السيد حسين، حسين. «نحو مشروع قومي عربي معاصر: دراسة في الفكر السياسي العربي المعاصر». **مجلة جامعة دمشق**: السنة 16، العدد 2، 2000.

شعبان، عبد الحسين. «الطائفية السياسية كأداة للتدخلات الإقليمية؛ تخوم الطائفية وأدلجة الهوية: انعكاسات الجيوبوليتيك». ورقة مُقَدّمة في: **عشر سنوات هزت العالم: عقد على احتلال العراق، 2003 – 2013**. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013،

.https://goo.gl/24nh1F

شيحا، ميشال. «إشكالية الدولة القطرية العربية المعاصرة». **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**: السنة 22، العدد 1، 2006.

الصواني، يوسف. «اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: تحليل نتائج الدراسة الميدانية». **المستقبل العربي**: السنة 36، العدد 422، نيسان/ أبريل 2014.

ضاهر، مسعود. **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، 1697 – 1861**. لبنان: دار الفارابي، 2009.

عامل، مهدي. **في الدولة الطائفية**. ط 3. بيروت: دار الفارابي، 2003.

______. **مدخل إلى نقض الفكر الطائفي: القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية**. ط 3. بيروت: دار الفارابي، 1989.

عبد الجبار، فالح. «المؤسسات الاجتماعية والمجتمع المدني في العراق: موجز ورقة بحث». **الحوار المتمدن**: العدد 1261، 20 تموز/ يوليو 2005،

.https://goo.gl/AaTWkF

غليون، برهان. «العولمة وأثرها على المجتمعات العربية». ورقة مقدّمة إلى اجتماع خبراء اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا في شأن تأثير العولمة على الوضع الاجتماعي في المنطقة العربية، بيروت، 19 – 21 كانون الأول/ ديسمبر 2005،

.https://goo.gl/tLE47A

______. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979.

______. «نقد مفهوم الطائفية». **مجلة الآداب** (بيروت): تشرين الأول/ أكتوبر – كانون الأول/ ديسمبر 2006.

الكيالي، عبد الوهاب. **موسوعة السياسة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1985. 7 ج.

مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**. ط 4. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004.

معجم ألفاظ القرآن الكريم: الجزء الثاني: من الطاء إلى الياء. طبعة منقّحة. القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1990.

2 – الأجنبية

Collette, Julien. «Penser l'anthropologie du développement dans un cadre global.» Master professionnel «Anthropologie et Métiers du développement durable.» Université de Provence Aix – Marseille 1, Marseille, 2007, https©goo.gl/FDiqoA.

Lahouari, Addi. L'Algérie et la démocratie: Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine. Paris: La Découverte, 1994.

(405) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، 15 ج (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص 2723.

(406) **معجم ألفاظ القرآن الكريم: الجزء الثاني: من الطاء إلى الياء**، طبعة منقّحة (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1990)، ص 719.

(407) مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط 4 (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004)، ص 571.

(408) سليمان تقي الدين، «الطائفية والمذهبية وآثارهما السياسية: حلقة نقاشية»، **المستقبل العربي**، السنة 35، العدد 408 (شباط/ فبراير 2013)، ص 42 – 43،

https@goo.gl/BYynK6.

(409) مهدي عامل، **مدخل إلى نقض الفكر الطائفي: القضية الفلسطينية في أيديولوجية البرجوازية اللبنانية**، ط 3 (بيروت: دار الفارابي، 1989)، ص 59.

(410) المرجع نفسه، ص 23.

(411) مهدي عامل، **في الدولة الطائفية**، ط 3 (بيروت: دار الفارابي، 2003)، ص 323.

(412) أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: إنكليزي – فرنسي – عربي** (بيروت: مكتبة لبنان، 1982)، ص 91.

(413) عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، 7 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1985)، ج 3، ص 745.

(414) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979)، ص 74.

(415) المرجع نفسه، ص 120.

(416) المرجع نفسه، ص 20.

(417) المرجع نفسه، ص 27.

(418) يوجين روجان، **العرب من الفتوحات العثمانية إلى الحاضر**، ترجمة محمد إبراهيم الجندي (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011)، ص 121.

(419) غليون، ص 31.

(420) المرجع نفسه، ص 40.

(421) روجان، ص 141.

(422) مسعود ضاهر، **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، 1697 - 1861** (لبنان: دار الفارابي، 2009)، ص 8.

(423) غليون، ص 32.

(424) عامل، ص 234.

(425) برهان غليون، «نقد مفهوم الطائفية»، **مجلة الآداب** (بيروت) (تشرين الأول/ أكتوبر - كانون الأول/ ديسمبر 2006).

(426) غليون، **المسألة الطائفية**، ص 49.

(427) يوسف الصواني، «اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: تحليل نتائج الدراسة الميدانية»، **المستقبل العربي**، السنة 36، العدد 422 (نيسان/ أبريل 2014)، ص 20.

(428) غليون، **المسألة الطائفية**، ص 49.

(429) حسين السيد حسين، «نحو مشروع قومي عربي معاصر: دراسة في الفكر السياسي العربي المعاصر»، **مجلة جامعة دمشق**، السنة 16، العدد 2 (2000)، ص 337.

(430) المرجع نفسه، ص 36.

(431) ميشال شيحا، «إشكالية الدولة القطرية العربية المعاصرة»، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، السنة 22، العدد 1 (2006)، ص 322.

(432) عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ط 6 (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 342.

(433) محمد عابد الجابري، «الديمقراطية وحقوق الإنسان»، **كتاب في جريدة**، العدد 95 (5 تموز/ يوليو 2006)، ص 9،

https@goo.gl/3qVNrk.

(434) بشارة، ص 280 - 281.

(435) غليون، **المسألة الطائفية**، ص 29.

(436) المرجع نفسه، ص 77.

(437)

Addi Lahouari, L’Algérie et la démocratie: Pouvoir et crise du politique dans l’Algérie contemporaine (Paris: La Découverte, 1994), p. 38.

(438) عبد الحسين شعبان، «الطائفية السياسية كأداة للتدخلات الإقليمية؛ تخوم الطائفية وأدلجة الهوية: انعكاسات الجيوبوليتيك»، ورقة مُقَدّمة في: **عشر سنوات هزت العالم: عقد على احتلال العراق، 2003 – 2013** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 5،

https://goo.gl/24nh1F.

(439) بشارة، ص 12.

(440) شيحا، ص 312.

(441) عصام خفاجي، «ملاحظات حول العولمة والدولة القومية»، ورقة مُقدمة في: **العولمة والتحولات المجتمعية في الوطن العربي**، عبد الباسط عبد المعطي (محرّر) (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999)، ص 377 – 379.

(442) محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة – صراع الحضارات – العودة إلى الأخلاق – التسامح – الديمقراطية ونظم القيم – الفلسفة والمدنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 136.

(443) المرجع نفسه، ص 149.

(444) بشارة، ص 249.

(445)

Julien Collette, «Penser l’anthropologie du développement dans un cadre global,» Master professionnel «Anthropologie et Métiers du développement durable,» Université de Provence Aix - Marseille 1, Marseille, 2007, p. 2A, https://goo.gl/FDiqoA.

(446) برهان غليون، «العولمة وأثرها على المجتمعات العربية»، ورقة مقدّمة إلى اجتماع خبراء اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربى آسيا في شأن تأثير العولمة على الوضع الاجتماعي في المنطقة العربية، بيروت، 19 – 21 كانون الأول/ ديسمبر 2005، ص 16 – 17،

https://goo.gl/tLE47A.

(447) فاضل الربيعي، «دور التدخلات الإقليمية في صناعة المسألة الطائفية في العراق: تقييم حالة»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (كانون الثاني/ يناير 2011)، ص 1،

https://goo.gl/A2VyQg.

(448) فالح عبد الجبار، «المؤسسات الاجتماعية والمجتمع المدني في العراق: موجز ورقة بحث»، **الحوار المتمدن**، العدد 1261 (20 تموز/ يوليو 2005)،

https://goo.gl/AaTWkF.

(449) محمد عابد الجابري، «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي»، **المستقبل العربي**، السنة 10، العدد 127 (كانون الثاني/ يناير 1993)، ص 15.

(450) سعد الدين إبراهيم، **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص 20.

(451) بشارة، ص 18.

(452) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص 12.

(453) حيدر سعيد، **سياسة الرمز: عن نهاية ثقافة الدولة الوطنية في العراق** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص 23.

(454) المرجع نفسه، ص 41.

(455) المرجع نفسه، ص 65.

(456) بشارة، ص 245.

القسم الثالث
الموقف من الآخر
ومسألة الأقليات الدينية والمذهبية

الفصل الحادي عشر
عن المسيحيين في المشرق العربي ...... طارق متري

أبدأ بتأكيد ما أحسبه أمرًا بدهيًا، لكن لا تعفيني بداهته من ضرورة تكراره؛ فالحديث عن المسيحيين في المشرق العربي، وإن من زاويتَي مخاوفهم وانحسار أدوارهم، كما يردد كثر، لا يتيح التبصر الجاد ما لم نبتعد عن الجنوح إلى التفجُّع الأقلوي العقيم - وإن لم يكن مستغربًا - أو نلجأ إلى ترديد الخطابة الوطنية. غير أن الأهم من هذه المحاذرة الإقرار أن النظر في أحوال المسيحيين العرب ليس شأنَهم وحدهم، بل هو شأن مواطنيهم المسلمين أيضًا، لا تضامنًا أو تعاطفًا معهم فحسب، بل لأن الحفاظ على وجود المسيحيين الحيّ وحقوقهم ومشاركتهم في الحياة العامة هو في مصلحة المجتمع كله.

لكن مآسي اليوم، ومعها سياسات الهوية الدامية، تضع في أكثر من مكان المصائر تحت السؤال. ويتجاوز قلق المسيحيين ما يبوح به بعضهم أو يعاينه مواطنوهم. واليوم، يرى كثر أن القرن الماضي افتُتح بآمال ووعود كبيرة ما لبثت أن انقلبت بسرعة خيبةً مأساوية عند بعض الجماعات المسيحية، عنيت بها تلك التي تطلعت إلى تحقيق أهداف لها، قومية أو شبه قومية. أما الجماعات المسيحية الأخرى، وهي أكبر وأوسع انتشارًا، فأُتيح لأبنائها في ظل تفكّك النظام القديم ودخول مرحلة حافلة بالتغيير من كل نوع، أن يمارسوا تأثيرًا في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية أهم من السابق، بل على نحو تتعدى أهميتُه ما عداهم. إلا أن القرن الماضي اختُتم عند كثير من هذه الجماعات بخيبات ما انفكت تتراكم في ما انصرم من القرن الحالي حتى باتت توازي في قوتها آمالَ بداياتِه ووعودَها.

بطبيعة الحال، لا يمكن رد الخيبات هذه إلى سبب واحد، فتناقص أعداد المسيحيين النسبي، والمطلق أيضًا في بعض الحالات، وتدني مشاركتهم السياسية وتدهور أوضاعهم الاجتماعية وخوفهم من صعود الحركات الإسلامية المتطرفة وتهديدها إياهم... يزيد أحدها في تأثيرات الآخر. غير أن المسألة الديموغرافية، سببًا كانت أم نتيجة، احتلت مكانة أولى في اهتمامات كثر ممن يشغلهم مستقبل المسيحيين العرب، أكان ذلك في فلسطين أم العراق أم لبنان؛ إذ يرى هؤلاء أن تناقص أعداد المسيحيين، بفعل الهجرة أو غيرها من الأسباب، يُنذر باضمحلال الوجود المسيحي، لكن فئة أخرى، وبعضها أكثر اطلاعًا على الأرقام، لا ترى الأمر بصورة هذا الافتراض.

يؤكد مطلعون وباحثون كُثر أن الفترة بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى مطلع القرن العشرين كانت حقبة مواتية للتزايد السكاني المسيحي في المنطقة، ولا سيما في المشرق العربي، فالمسيحيون استفادوا على صُعد عدة من التغييرات الدستورية التي عرفتها الدولة العثمانية ومن الروابط الاقتصادية والثقافية التي

توطدت بين فئات غير قليلة منهم والدول الأوروبية. ووفق الإحصاءات المتوافرة عن عام 1914، بلغت نسبة المسيحيين إلى مجموع السكان في المنطقة التي تشمل اليوم سورية ولبنان وفلسطين والأردن ما ينيف على الربع، وهي أعلى نسبة لهم منذ الحروب الصليبية.

إلا أن هذه النسبة لم تلبث أن تدنت على امتداد القرن العشرين، ولا يتيسر قياسها بدقة، خصوصًا بعد قيام الدولة الوطنية الحديثة التي لم تحافظ كلها، وإنْ لأسباب مختلفة، على التقليد العثماني في إحصاء الرعايا وفق انتمائهم الديني. في ضوء ذلك، لا تخلو المجازفة بوضع تقديرات لأعداد المسيحيين اليوم ونسبتهم إلى أعداد مواطنيهم من المخاطر، فمهما كان أمر رصانتها العلمية، فإنها قد تتحول بسرعة إلى خلافات تتحكم فيها تباينات معنوية وسياسية تتعدى نطاق القياس والمقارنة المجرّدَين. لكن ذلك كله لم يمنع بعض المتخصصين والكُتاب، العرب والأجانب، من الاتفاق على بعض التقديرات، منها أن نسبة المسيحيين إلى مجموع السوريين واللبنانيين والأردنيين والفلسطينيين المقيمين، تُقارب اليوم العشرة في المئة.

إن تفسير أسباب تدني النسبة المذكورة من الرُّبع إلى العُشر خلال أقل من قرن ليس أيسرَ مرامًا، بل نجد هنا أن ثمة جنوحًا تفسيريًا إلى اختزال الظاهرة في انخفاض معدلات الخصوبة عند المسيحيين وارتفاع معدلات الهجرة بينهم، وراجَ في الأعوام الأخيرة اختزالٌ آخر لأسباب الظاهرة هو أشد جنوحًا ووَقْعًا، ويفيد أن السبب هو شعور المسيحيين المتزايد بالغربة والقلق على المصير. ويكاد هذا الجنوح يطغى على تفسيرات أقل إثارة وتسرعًا، بل هو يُعطل أحيانًا التفحص الجاد في احتمالات المستقبل.

في بعض الأحيان، يتجاهل الكلام الشائع واقع أن نسبة المسيحيين تناقصت تبعًا لفقدانهم بالتدريج الأفضلية النسبية في التعليم والصحة والاستقرار المديني وشبه المديني، كما يتجاهل عند التطرق إلى انخفاض معدلات الخصوبة، التغييرات القيمية التي عززت ميل المسيحيين - النسبي - إلى السعي وراء النجاح الفردي وتخفيف الرهان على التضامن الأُسري والعامل الديموغرافي. وهناك نزف الهجرة أيضًا، فعلى الرغم من انعدام الأرقام الموثوقة، تبقى الهجرة العامل الأشد تأثيرًا في تفسير الخط التنازلي لديموغرافية المسيحيين، حيث شهد المشرق العربي موجتين من الهجرة الواسعة؛ امتدت الأولى من أواخر القرن التاسع عشر إلى آخر الحرب العالمية الأولى، أما الثانية فتواصلت منذ أوائل الستينيات من القرن العشرين إلى اليوم.

لا يمكن اختصار دوافع الهجرة المسيحية الأولى، كما يفعل بعضهم، في الهرب من الاستبداد العثماني ومن الجندية والمجاعة والفاقة، كما لا يصح قَصْرُ النظر إلى الموجة الثانية بوصفها تخلصًا من المضايقات وتعبيرًا عن اعتراض المسيحيين على حرمانهم حقوقًا يتمسكون بها أو تحسبًا لاحتمال فقدانها، ذلك أن هجرة مطلع القرن لا تنفصل - من حيث محركاتها - عن تزايد المسيحيين العددي، المطلق بطبيعة الحال والنسبي، وعن تحسن أوضاعهم المعيشية، حيث تسارعت الهجرة حين بات الوضع الاقتصادي غير قادر على تحمل تبعات ذلك التزايد واتسع التفاوت بين النمو في الاقتصاد المحلي ومتطلبات الناس الجديدة. أما هجرة الستينيات، فإن بعضها كان مدفوعًا بهاجس الارتقاء الاقتصادي، كما أثرت فيها بطبيعة الحال الأوضاع السياسية المتقلبة منذ هزيمة عام 1967. ولا تقتصر خصوصيتها على هذين السببين، بل تتعداهما إلى سببين إضافيين يتكرر

ذكرهما مهما كان من صعوبة في قياس تأثيرهما، يتصل الأول منهما بالعلاقة بين التناقص المطلق في أعداد المسيحيين والتسارع النسبي لهذا التناقص، فبمقدار ما يصغر عدد المجموعة المسيحية، كما هي الحال في فلسطين مثلًا، يقوى نزوع أبنائها إلى الهجرة. أما الثاني فيدور حول هشاشة الوجود المسيحي في المشرق العربي في أعين فئة من المسيحيين الذين يساورهم التوجس من موجات التطرف الإسلامي.

بدأت موجة النصف الثاني من القرن بعد تشريد الفلسطينيين وسرقة بلادهم في عام 1948، وحلول عدد من مسيحييهم في الأردن ولبنان بصفة خاصة، والأخير تحوَّل منذ الستينيات موقعًا جاذبًا لمسيحيين تركوا مصر وسورية لأسباب اقتصادية بالدرجة الأولى، كما شهدت الستينيات والسبعينيات والثمانينيات حركات تهجير مسيحية داخلية، منها تلك التي ذهب ضحيتها في العراق – في إثر إسقاط حكم عبد الكريم قاسم – عشرات الآلاف من المسيحيين من منطقة الموصل، ومنها ما حل بهم منذ سقوط نظام صدام حسين، ومنها تلك التي طاولت مئات الآلاف خلال حرب لبنان، فيهم أعداد كبيرة من المسيحيين.

لم تكن الهجرة وغيرها من الظواهر المؤثرة في أعداد المسيحيين، مطلقًا أو نسبيًا، هاجسًا طاغيًا كما صارت عند كثر في العقود الثلاثة الأخيرة، ذلك أن الحديث عنها تلازم مع اتساع التعبير عن هموم المشاركة المسيحية في السياسة والثقافة، والخوف مما يخبئه المستقبل. إلا أن هذا التلازم، وهو لا يُستغرَب، ليس في ذاته قرينة سببية. ولا يخفى على أحد أن مقدار المشاركة السياسية والثقافية ونوعيتها لا يقاسان حصرًا بالوزن العددي. في الواقع، سمح القرن التاسع عشر بتشكل نخب مسيحية امتلكت أدوات ثقافية اكتسبتها من خلال التعليم والانفتاح على الغرب، وأتاحت لها خوض غمار التحرر والتقدم لا لمصلحة المسيحيين فحسب، بل أيضًا لمصلحتهم المشتركة مع مواطنيهم المسلمين. وكان انخراطهم ومساهمتهم الريادية أحيانًا كثيرة في الحركات المطالبة باللامركزية والاستقلال، بداية للخروج من العزلة الملية. غير أن هذه النخب، على الرغم من نمو تأثيرها في العقود الأولى من القرن العشرين، لم تحل محلّ النخب التقليدية وتنتزع منها قيادة المسيحيين، ويتصل ذلك – بمقادير مختلفة – بموقف هذه النخب من الدين وعلاقتها بالإكليروس. صحيح أن بعضهم كان متمسكًا بالقيم المسيحية التقليدية أو مهتمًا بالإحياء الديني أو حريصًا على المحافظة على هوية مسيحية شرقية والاعتزاز بها، لكن كثرًا كانوا متشبعين بأفكار عصر الأنوار الأوروبي، وكانت لبعضهم مواقف حيال الدين تبلغ حدَّي التنصل والإنكار.

استعيد عبر حركة الأفكار في ما سمي عصر النهضة، دورٌ للمسيحيين سبق أن كان فاعلًا في المرحلة التي شهدت بناء الحضارة العربية – الإسلامية، بيد أنه جرى تجاوزه على صعيدَي الريادة والوساطة الثقافية. وتفاوتت – وفق الانتماءات الطائفية والمراحل – أهمية عنصري هذا الدور المزدوج الذي تواصل، بل تنامى في الفترة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الأولى إلى نكبة فلسطين بدعم من القوى الغربية المنتدبة وفي ظل الصراع معها أيضًا. وبلغ هذا الدور مرحلته الفاصلة عند قيام الدول الوطنية الحديثة المستقلة وبدء المواجهة الطويلة مع إسرائيل.

إلا أن الحال تغير بالتدريج في النصف الثاني من القرن العشرين؛ إذ ما عاد للنخب الثقافية المسيحية

التأثير نفسه على صعيد الريادة، وما عاد للدور المسيحي الخاص في الوساطة الثقافية الأهمية ذاتها، على الرغم من قوة المؤسسات التربوية والثقافية المتزايدة، خصوصًا في لبنان. وتضافرت في تعزيز هذا الاتجاه لاحقًا عوامل عدة، منها الهجرة واتساع الفئات القادرة على القيام بالوساطة الثقافية.

على غرار الإشارة إلى العلاقة المتبادلة بين الهجرة والتراجع النسبي في تأثير المسيحيين على صعيد الثقافة، لا بد من النظر إلى دور المسيحيين في السياسة وانعكاساته المختلفة، ففي الأعوام الأخيرة يتزايد الحديث عنه في ضوء الشعور بالغربة، نتيجةَ النزوع إلى طلب الهجرة والعزوف عن المشاركة في الحياة العامة، فكثيرًا ما نقرأ عن نموذجين يُحسبان نقيضين للمشاركة المسيحية في الحياة السياسية، وفيما يقدَّم الأول في صورة الخيارات القومية، العربية أو الوطنية، وهي علمانية وإن بمقادير متفاوتة، يوصف الثاني بالطائفي. وغالبًا ما يُقسَم المسيحيون عبر مراحل التاريخ الحديث المختلفة كتلتين، يتميز السلوك السياسي لإحداهما بالسعي إلى تجاوز الوضع الأقلوي من طريق اعتناق قضايا الوطن كله، وفي مقدمها التحرر من السيطرة الأجنبية، والتشديد على المواطَنة ووحدة الانتماء الحضاري. أما الثانية، فهي حريصة على إبراز ما يشكِّل خصوصية للمسيحيين، بل تضخيمه، ويطغى على سلوكها السياسي هاجس حماية الأقلية من طغيان الأكثرية.

غني عن القول أن هذه النمذجة ليست بلا سند، إلا أنها – مثل كل نمذجة من هذا الصنف – لا تفي التنوع في المواقف داخل كل طائفة مسيحية حقه، ولا تعير اهتمامًا كافيًا لحركة النخب السياسية والدينية في سياق تاريخي متغير. نحن أمام نموذجين – مثالين يبينان لنا بجلاء قوة قطبَي أحد مكوِّنَي الشراكة في الوطن، وتوكيد الطائفة أو «الانتماء والاستثناء» في مشاعر المسيحيين ومواقفهم السياسية. لكن تصنيف المسيحيين على أساسهما بشكل قاطع، يُغفِل أن أكثرية المسيحيين كانت، في ما خلا مراحل تتسم بالحراجة أو المأسوية، متجاذبةً بين القطبين ومتأثرة بالضغوط التي تتعرض لها بالفعل أو تلك التي تخشاها.

اليوم، يتصل – بل يختلط – الحديث عن الحاضر والمستقبل بقراءة الماضي، وليس مرد ذلك إلى أن اليوم وغدًا يشبهان الأمس جملة ولو اختلفا عنه تفصيلًا، بل لأن العودة إلى الماضي بعين المؤرخ أو سواه، تحكمها – وإنْ بنصيب متفاوت – هواجس الحاضر وهموم المستقبل، فلا يجازف أحد بالاستشراف إلا بعد تدبر أمره مع التاريخ. ولعل هذا الازدواج يَظهر بجلاء حين يتعلق الأمر بجماعة تضع هويتها ومصيرها تحت السؤال، وبفعل ذلك يحاذر عدد القائمين على أمرها الانزلاق إلى التخويف، فيختارون جانب الأسئلة والدعوة إلى مناقشة الفرضيات على نحو لا يضع المسيحيين والمسلمين في صفين متقابلين، وهم بهذه الصورة يتميزون عن نوعين من المواقف والكتابات الرائجة: الأولُ يُطيِّب خاطرَ القلقين على الوجود المسيحي فيما يُنذر الثاني بكارثة اندثارهم، فيما ينظر كلاهما إلى المستقبل بعين الذكرى.

إن المواقف التي تنتمي إلى الصنف الأول ترى الغد على صورة الأمس، ما خلا بعض الفروق التفصيلية، وتؤكد أن استمرار بقاء المسيحيين في المشرق العربي وحفاظهم على مقدار من الحيوية واستعادتهم إياها على الرغم من تقلبات التاريخ، ومنها العاتية، دليل في ذاته على إمكان استمرارهم. أما الفئة الثانية من الكتابات، فتتوسل التاريخ في قراءة لا ترى إلا ثنائية «الأغلبية المتكاثرة – الأقلية المتناقصة» إلى درجة تلامس الوصول

إلى نعي مستعجل للأقلية.

كثيرًا ما نجد أنفسنا أمام تفسير هاتين المقاربتين المتعارضتَين - كل منهما على طريقتها - الأرقامَ والوقائعَ والحوادث في سياق أوسع مدًى وأطول زمنًا من الذين تتحكم فيهم حسابات السياسة المباشرة وخصوصيات البلدان وموازين القوى فيها. بالطبع، لا تغيب الواحدة منهما عن كل ما يُقال في أمر المسيحيين وتَراجُع أدوارهم واستبعادهم وانكفائهم، ولا يخفى على الأخرى الذين يتحدثون - في المقابل - عن طمأنتهم واستدعاء مشاركتهم وتعزيز تضامنهم مع مواطنيهم وولائهم لبلدانهم في وجه أعداء الخارج الذين يزينون لبعضهم أنهم حماة الأقليات المقهورة.

لا يختلف اثنان اليوم في أن المسيحيين بصفة عامة، امتُحنوا في انتمائهم الوطني وقدرتِهم مع سواهم على إعادة بناء الوحدة المتصدعة بين أبناء الوطن الواحد، وأخفق سعيهم مع مواطنيهم لقيام الدولة الواحدة، دولة المساواة في المواطَنة، فعانوا كغيرهم بسبب تراجع قدرة الدولة وروابط المواطَنة، أكان ذلك بفعل الاستئثار أم التسلط أم غلبة منطق القوة على منطق الحق والتهديد والتخويف وتجديد الأحقاد القديمة أو اختراع أحقاد جديدة. وشعر كثير منهم، في ظل المشكلات المعيشية المتراكمة وأزمة النظام السياسي والمجتمعي، بازدياد هامشيتهم وتراجع إمكان مشاركتهم في صنع مصائرهم، فضلًا عن المصير الوطني. هم اعتقدوا فترة طويلة أنهم ما عادوا ذميين، وأن عقد الذمة بات ذكرى وحلَّ عقد المواطَنة محله، أما اليوم فتغذي ممارسات دموية الخوفَ من الانتكاس إلى الدونية، ولا سيما أن هشاشة الدول والبنى الوطنية لا تساعد أبدًا في درء مفاسد كثيرة في حقهم.

كثيرًا ما سلك المسيحيون مسالك متعددة في العمل السياسي، هذا إن لم يميلوا إلى الإحجام عنه، وشاركت فئات منهم في الحياة العامة مشاركة فاعلة، فيما عزفت أخرى أكبر عنها، وأقبلت منهم مجموعات على طلب الوظائف العامة، فيما انصرفت مجموعات أكبر إلى العمل في القطاع الخاص، وأفادت فئة ثالثة من فرص للتعلم والترقي المهني في بلدان قريبة وبعيدة، خصوصًا عند اضطراب الأوضاع الأمنية وازدياد القلق على المستقبل وتأزم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية. ولم ينضوِ المسيحيون مرة إلى تنظيم سياسي واحد واتبعوا زعيمًا بعينه، خلا ما فرضته التعبئة الطائفية بذريعة الدفاع عن الوجود، ومعها قوة السلاح في بعض مراحل الحروب اللبنانية. وظهرت في صفوفهم نخب سياسية وثقافية متنوعة، ولم تنجح محاولات فرض التماثل عليهم. وأيًا يكن أمر الإخفاقات والمعاناة التي عرفها المسيحيون، وتراجع أدوارهم، ولا سيما في السياسة والثقافة، وتعرضهم لضغط أو مضايقات... فإن ثنائية «الأقلية المنكفئة - الأغلبية الطاغية» لم تأسرهم، ذلك أن مشكلات المسيحيين كانت في معظمها تعبيرًا عن مشكلات المجتمعات العربية كلها، ما يتصل منها بالمساواة والمشاركة السياسية أو يختص بالتنمية والنهوض الثقافي. لم يغب ذلك عن عدد كبير من نخبهم الدينية والثقافية، كما يتبين في الكتابات والوثائق والنداءات، فضلًا عن ممارسات مؤسسات المسيحيين التربوية والاجتماعية.

غير أن تزايد القلق عند فئات منهم، سواء أفصحوا عنه جهارًا أو كان مدار همس بينهم، جعلهم أكثر

قابلية للتخويف، البريء أحيانًا والمسيَّس أو المهندَس أحيانًا أخرى، ما دفع بعضهم إلى تأييد أنظمة الاستبداد أو الحنين إلى أيامها، كما جنح عددٌ منهم إلى الاعتقاد بوجود مؤامرة كونية – المؤامرة ذات الأوجه المتعددة – تهدف إلى إفراغ العالم العربي من مسيحييه، وهي ليست على قدر كبير من الخفة فحسب، بل غالبًا ما تذهب بمن يأخذ بها إلى العزوف واجترار مرارة الفشل.

على هذا النحو، تتناسى هذه الفئة ما فعلته بالمسيحيين أنظمة الاستبداد التي أرهبتهم وهمشتهم أعوامًا طويلة وساهمت في التشكيك بهم من مواطنيهم، الذين حسبوا بعض الفوائد التي جناها نفر منهم نوعًا من «التمييز الإيجابي» حيالهم. غني عن البيان أنه سبق لعدد كبير من المسيحيين في الدول التي حكمتها أنظمة الحزب الواحد والطائفة الواحدة والعائلة الواحدة، أن اضطُر إلى التنازل عن كثير من حقوقه المدنية والسياسية، بل انتُزعت منه، في مقابل العيش بأمان موقت، فيما هو يقترب من العزلة عن باقي المجتمع، وهي عزلة تكاد تشبه ما اختبره المسيحيون في كنف نظام الملل العثماني.

أما الذين يفسرون الواقع بالخفي المزعوم ويصححون المعلوم منه بالمتخيَّل، عند قولهم بمؤامرة الدول الغربية ضدهم، فهم في حقيقة الأمر يعبِّرون عن خيبتهم ممن كانوا يتوقعون منهم دعمًا أو حماية. والخيبة هذه تجرهم تارة نحو طلب الاستقواء بأصحاب القوة من طوائف بلادهم أو الانضواء إلى حلف الأقليات الافتراضي، وطورًا نحو خليط استعادة موهومة للماضي، كطلب الحماية من روسيا أو ابتداع صيغ حكم جديدة، كمثل القول في لبنان بنوع من نظام سياسي ملِّي مستحدث.

في المقابل، هناك فئة مهما يكن من أمر إقرارها بإخفاق المشروعات السياسية والثقافية التي شاركت فيها أو تعاطفت معها، ترى أن الخوف يستعجل تحقيق ما نخافه، وأن مشكلات المسيحيين هي بالمقدار الأكبر مشكلات مجتمعاتهم، وأن مصائرهم مرتبطة بمصائر شركائهم، وإنْ بدا لهم أن تنصل المعتدلين من أفعال المتطرفين غير فاعل أو كاف. إنها مجموع مَن يحجمون عن الرد على التهميش بتهميش الذات، ويرون إمكان المواءمة بين الخير الوطني العام ومصلحة الجماعة الخاصة، ويرفضون ازدواج المعايير في الأخلاق واحترام حقوق الإنسان، ويتمسكون بقيم المواطَنة. لكنهم يدركون صعوبة الوقوف في وجه سياسات الهوية التي تأمر بعصبية الذات الجمعية المتورمة، لا فرق إن عبَّرَتْ عنها كبرياء الأقوياء أو كبرياء الضعفاء.

الفصل الثاني عشر
الدولة المصرية – صناعة الأقليات والمواطَنة الثورة المستحيلة ...... لورا جرجيس

اتسمت ثورة 25 يناير، في فترة حماسة وجيزة، بانطلاق التعددية في المجالات العامة في السراء والضراء، لكنها عجلت بعدها وفاقمت النزاعات والتوتر، على نحو خاص بين مطالب المواطَنة والتشنجات الهوياتية. ومع انتخاب عبد الفتاح السيسي، المرتبط بالقيم العسكرية والقيم الإسلامية المحافظة على الصعيدين الاجتماعي والسياسي في آن، يبدو أمل الشروع في الخروج من سياج الهوية ضعيفًا.

سأقدم في البدء استنتاجات كتاب **الأقباط في مصر: العنف الطائفي والتحولات السياسية (2005 – 2012)**، الصادر في باريس عن دار كارتالا في عام 2012[457]. وسأعرض الأساليب المستخدمة، والموضوعات التي بحثت وقادتني إلى التفكير في عمليات تحويل الأقباط أقليّة، وإنتاج العنف الطائفي في صوره المتعددة.

سأركّز بعدئذ على المرحلة الثورية الأولى (25 كانون الثاني/ يناير 2011 – 30 حزيران/ يونيو 2013)، وربما الأخيرة، وما حدث في 25 كانون الثاني/ يناير وبعد ذلك. وسأنتقل إلى قراءة موجزة لديناميات تلك الفترة المضطربة التي عبّرت عن نفسها بقوة، التي خلف فيها البطريرك الجديد البابا شنودة الثالث في منصب بابا الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، إضافة إلى انعكاساتها على «المسألة القبطية»، وبحث مواقف الأقباط فيها.

يمثّل المسيحيون من 6 إلى 8 في المئة من السكان، ويتوزعون – إجمالًا – في أرجاء البلاد كافة وينتمون إلى معظم الفئات الاجتماعية – المهنية. وعلى النقيض من الحالتين العراقية والسورية، لا يمكن في مصر تصوّر تقسيم السلطة والأراضي وفقًا لخطوط طائفية واضحة[458]، وخلافًا لما يحدث في هذين البلدين – وأحيانًا في فلسطين أو في تركيا – لم تتطور «غواية» الإبادة الجماعية في مصر.

لكن البعد الطائفي اكتسب وضعًا مؤسسًا للهوية المصرية منذ ثورة 1919 التي بلورت الشعور الوطني، فأصبحت وحدة الأقباط والمسلمين الرمز الأكثر دلالة للوطن المصري. لكن هذا الأساس إشكالي بالحد الأدنى، حيث تفترض «وحدة» المسيحيين والمسلمين وجود تقسيم مسبق، فهذه الوحدة التي لا تعرّف الوطن إلا بطريقة سلبية، تشير إلى وجود صدع، وإلى المعارضة مع آخَر: العدو.

سيكون تناولي الموضوع على مرحلتين؛ سأرسم في البدء تخطيطًا لتطور الوضع الطائفي المصري في القرن

العشرين، وأبيّن مناهج تحليله، ثم أركّز في المرحلة الثانية على مواقف الأقباط تجاه انتفاضة 25 يناير الشعبية الثورية، ثم الحلول التي أوصت بها الحكومة الحالية لمعالجة «المشكلة الطائفية».

أولًا: إنتاج مجتمع طائفي وإعادة إنتاجه

أول نقطة مهمّة تنبغي الإشارة إليها في البداية، في اعتقادي، هي أن الطائفية منتَج حداثي، كما أكد عزمي بشارة في كلمته الافتتاحية لندوة «الثورة العربية والديمقراطية: جذور النزعات الطائفية وسبل مكافحتها» التي عقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في كانون الثاني/ يناير.

أريد أن أبيّن، في المبحث الأول من العرض، ما يعنيه – على نحو ملموس في الحالة المصرية – تشابك القديم والحديث والمعاصر على الصعد الإدارية والأيديولوجية، وكيف أَقرّ تأسيس الدولة الحديثة نظام الملّة العثماني عندما حوّله.

1 – من نظام الملّة إلى الدولة الحديثة: ظهور الوطنية وتحوّل الديني إلى واسم هوياتي

حدث تغيير حاسم مع تأسيس الدولة الحديثة: خلافًا لقوى الاحتلال، تعرِّف الدولة المصرية نفسها، على غرار معظم الدول المتحدرة من الإمبراطورية العثمانية، بمصطلحات هوياتية وبالإحالة على الإسلام[459]. لماذا؟ لأن الإسلام عُدَّ العنصرَ المميِّز – مقارنة بالقوى العظمى – الذي يسمح للدول الجديدة بتأكيد التفوق على المحتل. غير أن تورّطات هذا التغيير هائلة، لأنها تعيد تعريف علاقة السياسي بالديني كليًا، وطبيعة السياسي والديني ذاتيهما: فيصبح الديني وسمًا هوياتيًا يحدد السمة الأساس لا للدولة فحسب، بل للأفراد والجماعات، إضافة إلى علاقاتهم بالدولة. وبمعنى ما، فالمقصود هو علمنة الديني (هي التي ستفتح الطريق لإضفاء الطابع العرقي على الانتماء الديني).

بدأت الوطنية المصرية والوعي الطائفي القبطي في التشكّل تزامنيًا في نهاية القرن التاسع عشر، ولا سيما في أول القرن العشرين، وشكلت هاتان الظاهرتان وجهي عملة واحدة. في البدء، كانت هاتان الهويتان غير متعارضتين، وكانت النخب القبطية قد رغبت في المساهمة على نحو متزايد في السياسة الوطنية الوليدة، وفي إعادة القيمة للثقافة القبطية، وتصورت القبطية والمصرية سوية من دون انقطاع في الاستمرارية. لكن أيًا يكن تصور العلاقات بين الهويتين القبطية والمصرية، فإن أحد مظاهر المشكلة عُقد في هذا الوقت: وطنية مصرية و«وطنية» قبطية، مؤسستان كلتاهما على منطق هوياتي.

عندئذٍ، ندرك لماذا لن تؤدي كل محاولة لعلاج التيار الطائفي بالمناداة بالوطنية إلّا إلى الفشل، فكلاهما يقوم في التحليل الأخير على المنطق نفسه، المنطق الهوياتي الذي يستند إلى التمييز بين الذات والآخر «القبيح»، بل ربما «العدو».

2 – دولة استبدادية وأقلوة المسيحيين

كان لتأسيس الدولة الحديثة، على الصعيد الإداري والقانوني أيضًا، عواقب تخصّ وضع الأقباط، فآلية تشغيل النظام الاستبدادي تمثّل – على نحو خاص – عائقًا أمام التعددية الدينية والاجتماعية والسياسية. وفي هذا السياق نذكر حالتين مثاليتين: مشكلتي بناء الكنائس والتحول من دين إلى آخر. ولن أخوض في التفصيلات، حيث أعتقد أن هاتين الحالتين معروفتان، وسبق أن تناول سمير مرقص، بين أمور أخرى، المشكلات المرتبطة ببناء الكنائس في مناسبات عدة.

في هاتين الحالتين، نحن نواجه نمطًا مماثلًا: قوانين من العصر العثماني مدمجة في نظام القانون الوضعي، أمّا في حالة قانون بناء الكنائس، فلدينا الخط الهمايوني ومرسوم العزبي.

أما الخط الهمايوني فهو مرسوم صدر في عام 1856 ينصّ على أن بناء كنائس جديدة، وأيضًا إصلاح الكنائس الموجودة، يقتضي الحصول على ترخيص من صاحب السلطان، ولا يزال ساري المفعول. بالتأكيد، على صعيد المبادئ، يضع هذا المرسوم المسيحيين تحت رحمة مشيئة السلطان، بدلًا من خضوع بناء الكنائس لقوانين واحدة للجميع. وعلى الرغم من هذا، فإن هذا المرسوم الموروث عن الإمبراطورية العثمانية ليس هو المشكلة في واقع الأمر؛ إذ رأى جمال عبد الناصر ثم محمد أنور السادات ومحمد حسني مبارك أن منحهم تراخيص البناء مسألة أساسية.

كما ينصّ مرسوم العزبي لعام 1934[460] على عشرة شروط لبناء الكنيسة، ولا سيما شرط الحفاظ على الحد الأدنى من المسافة الفاصلة بين كنيسة ومسجد. يتضح إذًا، أن القواعد التي تشرّعها الدولة الحديثة هي الملزمة، واتخذ مبارك عدة خطوات لتسهيل بناء الكنائس، عندما فوّض إلى السلطات المحلية صلاحية إصدار التراخيص.

لكن العقبات الرئيسة، قبل هذا التغيير وبعده في ظل رئاسة مبارك، تكمن في المعارضة المتعددة التي يبديها الحي والسلطات المحلية، حيث يجري تعليق بناء الكنيسة وتجديدها وفقًا للعلاقات، الجيدة أو السيئة، بين الكنيسة والسلطات على المستوى المحلي. بعبارة أخرى، يخضع المسيحيون لعشوائية وتعسفية غير رسميتين. ويمثّل الحكم غير الرسمي الملمح البارز لنسق هيمنة النظام الاستبدادي على القطاعات كلها. وينسحب هذا الأمر كذلك على حالة التحوّل (أو العودة إلى الوضع السابق) إلى المسيحية.

ينتج دمج القانون الوضعي بقوانين الأحوال الشخصية المستمدة من التعاليم الدينية، وضعًا لا وجود فيه لممر – أو هو ضيّق جدًا – بين نظامي الأحوال الشخصية للمسيحيين والمسلمين[461]. لا يحظر القانون التحوّل، لكن في المقابل لا يوجد قانون يفترض التحوّل إلى المسيحية[462]، لكن التحوّل يتطلب – ببساطة – من الناحية الإدارية، تعديل خانة «الدين» في أوراق الهوية. المعارضون، في حالة التحوّل من الإسلام إلى المسيحية، هم موظفو مصلحة الأحوال المدنية التابعة لوزارة الداخلية[463]. والعقبات التي تحول دون حرية العبادة والدين ليست كلها نابعة من القوانين المستمدة من الإمبراطورية العثمانية أو من التعاليم الدينية، أو

حتى من قوانين الدولة المصرية، بل من العرضي والعشوائي المشيد بوصفه نظامًا للهيمنة من جانب الحكم الاستبدادي. ويمكننا تعداد الأمثلة على ذلك: ففي حالات العنف، لا يتمّ اللجوء إلى القانون لمعاقبة الفاعلين والمسؤولين عن الهجمات، بل إلى جلسات الصلح التي لا يعاقب أحد في ختامها، التي تساهم من ثمّ في تأجج الضغينة.

لكن يبقى أن نفسّر لماذا يعارض موظفو مؤسسات الدولة والحي بناء المسيحيين كنيسة أو التحوّل، ولماذا يشعرون من دون تفكير، بأنهم – عندما يتصرفون بهذه الطريقة – يتوافقون مع المعايير الاجتماعية المضمرة، ولماذا يشعرون بأن النظام يشجعهم على تصرفهم على هذا النحو.

تكمن الصعوبة الرئيسة في أن النزعة الطائفية عُززت في كل مكان، من أعلى ومن أسفل، ولا تزال إعادة إنتاجها مستمرة حتى وقتنا الراهن، حيث تأسست حلقة مفرغة إلى درجة أن قرارات الحكومة والمؤسسات ذات التوجه الإسلامي والممارسات الفردية اليومية، وصولًا إلى تصرفات الكنيسة ومعظم المسيحيين، أصبح يعزز بعضها بعضًا، وتساهم في تحويل الأقباط إلى أقليّة. علينا إذًا، كي نفهم الطائفية المصرية، أن نرصد من ناحية كيف يطبق هذا النظام في الخطابات والممارسات الفردية والجماعية، وفي قطاعات عدة منوعة من المجتمع، وأن نحلّل التحوّلات التاريخية التي سمحت بدعم عملية التفعيل الطائفي الاجتماعي، من ناحية أخرى.

لنذكر باختصار التطورات السياسية والاجتماعية التي عززت التفعيل الطائفي الاجتماعي منذ العهد الناصري؛ فمنذ تأسيس الجمهورية المصرية، كان على الحكومات بلا استثناء، التعامل – وفق كيفيات متنوعة – مع جناح يميني ديني، بل راديكالي. وعلى نحو مبسّط، أسكتت الحكومة في ظل عبد الناصر المطالب المجتمعية كافة، مسيحية ومسلمة، وبصفة أعمّ الخلافات السياسية كلها، يعني اضرب الجميع، وبدرجة أقوى قليلًا الملتحين. ومع ذلك، استخدمت الحكومة الإسلام لإضفاء الصبغة الشرعية على تنفيذ إجراءات التأميم في الستينيات. شجع عبد الناصر إذًا، إلى حد ما، التقوقع الطائفي، ولا سيما أنه أول من عدَّ البطريرك الممثل السياسي للأقباط، ورأى هكذا أن الأقباط كتلة متجانسة، على حساب التنوع الحقيقي. ومع ذلك، كانت العلاقات بين عبد الناصر والبطريرك كيرلس السادس جيدة، على نقيض العلاقات بين السادات والبابا شنودة التي اتسمت بسلسلة من التوترات والصراع.

في عهد السادات، لم تكتف الحكومة بالتحالف مع الإخوان لمواجهة التيارات الناصرية واليسارية ولتحقيق مشروعها الكبير، المتمثّل بالسلام مع الدولة اليهودية، بل اعتمد الرئيس نفسه خطابة تتسم بالتدين على نحو متزايد. وبالتدريج، أصبح الإسلام المرجع المعياري لكل خطاب ولكل ممارسة، فأصبح العنف يمارس ضد المسيحيين – من ذلك الحين وصاعدًا – في صور عدة: فمن ناحية تتضاعف الاعتداءات التي تشنها جماعات متطرفة، ومن ناحية أخرى تزيد عمليات التمييز والإقصاء اليومي.

في ظل حكم مبارك، أدت الحكومة دور الإسلاميين المفترض أنهم معتدلون، ووقفت المؤسسات الدينية الرسمية ضد الجماعات المتطرفة، وشنت عليها حربًا بلا هوادة. ومنذ بداية الثمانينيات، انضمت جماعة

الإخوان المسلمين – بصفة غير رسمية – إلى المشهد الانتخابي، لكن هذه التعددية النسبية المراقبة للمشهد السياسي، حبذت الاستخدام الذرائعي للمسألة الدينية في الاستفتاءات الانتخابية. وابتداء من الأعوام الأولى للألفية الثالثة، ساهم عنصران جديدان في تغذية هذه الدينامية:

– اعتزام الحزب الوطني الديمقراطي التحوّل إلى حزب حقيقي، لإعداد انتقال السلطة من الأب إلى الابن الذي يحترم الواجهة الديمقراطية. لذا كان ينبغي للحزب الوطني أن ينتج – من ذلك الحين وصاعدًا – خطابًا قادرًا على مزاحمة منافسه الرئيس، المتمثّل بجماعة الإخوان.

– إضافة إلى ذلك، رأت جماعة الإخوان المسلمين منذ عام 2006، في التيارات السلفية المختلفة منافسًا لجناحها اليميني – أحيانًا بتشجيع سري من النظام – وجناح الإخوان اليميني القطبي الذي شدد قبضته على المنظمة[464].

أما في المجتمع، فدعمت التيارات الإسلامية التي كانت تعتمد خطابًا معاديًا للمسيحية عملية تحويل المسيحيين إلى أقليّة، وانتشر هذا الخطاب على نطاق واسع في مطبوعات الأرصفة، وفي بعض المساجد، ومن ثم في القنوات التلفزيونية. كما جرى حفز عمليات الأقلوة هذه بواساطة الدولة؛ على سبيل المثال في الكتب المدرسية[465]. فالعنف الجسدي ما هو إذًا سوى قمة جبل الجليد، والواقعة البارزة التي تسم الأعوام الـ 40 الماضية، تكمن في تدهور العلاقات اليومية بين أفراد الديانتين، حيث أصبح الإقصاء هو القاعدة.

أخيرًا، فإن التحوّلات الكبرى في الكنيسة في القرن العشرين، خصوصًا في ظل البابا شنودة، دعمت هذا الاتجاه، حيث أصبحت الكنيسة في آخر القرن العشرين مؤسسة قوية، عبر وطنية، تجود على المؤمنين بالمنافع الرمزية والمادية أيضًا، وتستوعب عمومًا معظم النشاط الاجتماعي للشباب وللأقباط. وهكذا، يملك الأقباط «ملجأ» (يستخدم الأقباط هذا المصطلح بكثرة) ويمكنهم البقاء «خلف جدر الكنيسة» (تعبير يستعمل أحيانًا بصفة ازدرائية، حيث يمكن جُدُرَ الكنيسة أن تخبئ كنوزًا مشتهاة، وكذلك الأسلحة). يعود هذا التطور إلى تحولات داخلية في الجماعة (القبطية)، لكن إلى حقيقة شعور الأقباط بعداء المجال الوطني لهم. فضلًا عن ذلك، يعتمد معظم الأقباط خطابًا متطرفًا على نحو متزايد يجعل من القبطية هوية شبه عرقية، ترنو للامتداد إلى تمصُّر متخَيَّل ومعارض للعروبة التي ينظر إليها أنها إسلامية، والتالي عدوّ[466].

غير أن مبادرات عدة لجمعيات المجتمع المدني سعت إلى محاربة الإقصاء والتمييز، وانشرخ «تابو» المحرمات الذي يحوط بالمسألة الطائفية. ومنذ الثمانينيات، عملت شخصيات – مثل سمير مرقص – على تعزيز مفهوم المواطنة. وفي أعوام الألفية الثالثة، تولّت جمعيات مثل «المبادرة المصرية للحقوق الشخصية» و«مصريون ضد التمييز الديني»، حصر حالات التمييز وإعلام الجمهور، والاحتجاج عبر التظاهر، وأيضًا في المحاكم (في حالة التحوّل على سبيل المثال). وتحتشد جمعيات قبطية عدة، في الشتات وفي مصر، للدفاع عن حقوق الأقباط، لكنها تعتمد خطابية طائفية أحيانًا. ومع ذلك، تنخرط أقليّة قبطية في الحياة السياسية وتسعى إلى الدفاع عن حقوق الأقباط، في إطار مطلب العدالة والمساواة على الصعيد الوطني، وبالإشارة إلى المواطَنة بدلًا من الطائفية.

ثانيًا: الفشل الموقّت لثورة 25 يناير وإعادة إنتاج الطائفية

الأقباط و25 يناير

فاقمت ثورة 25 يناير من الاتجاهات المتجذرة في المجتمع المصري وكشفت عنها، فمن ناحية ثمة مطالب مواطَنة تخص العدالة ومضاعفة الاحترام وممارسته، وعلامات على التضامن والأخوة بين الأقباط والمسلمين، ومن ناحية أخرى ثمة زيادة العنف والخطابات المتعصبة دينيًا.

أما على الساحة القبطية فتنوعت المواقف؛ هناك **أولًا** موقف البطريرك الرسمي، البطريرك تواضروس الثالث، المخلص لمسار سلفه البطريرك شنودة الثالث المساند للنظام. لم يستند التواطؤ بين الكنيسة والنظام ببساطة إلى التمثيل شبه السياسي للأقباط الممنوح للبطريرك بناء على دعم الكنيسة سياسة الحكومة، بل تأسس أيضًا من خلال شبكات عدة من التحالفات والتضامن بين كبار رجال الدين ونخب الحزب الوطني الديمقراطي الاقتصادية والسياسية. ووفقًا لتطور مماثل ملحوظ في الساحة السياسية الوطنية، شهدنا صعود رجال الأعمال في بطانة البطريرك، والفساد المتزايد بين كبار رجال الدين منذ التسعينيات، ما دفع جزءًا من الشبان الأقباط، وكذلك الأكبر سنًا، إلى نقد هذا الواقع علنًا منذ بداية الألفية الثالثة. كان نقد النظام والبطريرك واضحًا بين الشبان الأقباط غالبًا (على سبيل المثال، خلال التظاهرة من أجل الإفراج عن وفاء قسطنطين في عام 2005، حين هاجم الأقباط كبار رجال الدين واتهموهم أنهم حلفاء النظام)[(467)]. وحسمت هذه الانتقادات الموجّهة إلى التسلسل الهرمي، وفق ما يبدو، قرار شنودة مواجهة النظام ومطالبته بـ «تسليم» النعجة الضالة. وفي عام 2010 اشتبك الشبان الأقباط مع الشرطة، كما أن جزءًا من هؤلاء الشبان خرج للتظاهر في 25 يناير منتهكًا توجيهات البطريرك.

على الرغم من أن البروتستانت دخلوا في الحركة بسرعة، فإن الأغلبية الساحقة من الأقباط بقيت في حالة ترقّب. وكان الأقباط قد اشتبهوا منذ الأيام الأولى من الانتفاضة الأولى في اختراق الإخوان المسلمين الحركة. في الأوساط القبطية، كان وجود «اللحى» في التحرير (على نحو مبالغ فيه) مثيرًا للقلق. بالتأكيد حدثت في ميدان التحرير تجارب حقيقية للتعايش والتضامن والإخاء، لكن ما إن انتهت نشوة التحرير، ومع معاودة أعمال العنف، وسم التفعيل الطائفي حركةَ المعارضة ذاتها. وأبدى بعض الأقباط والجمعيات القبطية استياءهم من الميدان، وتظاهروا في ماسبيرو لصوغ مطالب تتمحور حول الطائفية.

تزايدت أعمال العنف في قطاعات المجتمع كلها، وأثّرت في الأقباط أيضًا، وعلى وجه الخصوص لأن بعض السلفيين، ثمّ الرئيس مرسي والإخوان، تبنوا خطابًا طائفيًا وعنيفًا. وكان الوضع في الصعيد مثيرًا للقلق بصفة خاصة، حيث أصبح من الضروري أن يتسلّح المرء من أجل البقاء، لا بالأسلحة الخفيفة فحسب، بل والثقيلة أيضًا. ولم تمكّن باقي القصة من تحسين الوضع.

1 - الثورة والثورة المضادة (2011 - 2013) وتفعيل الطائفية

فشل الثورة – أو ربما يمكننا القول متفائلين: فشل المتتالية الأولى من الثورة، لعملية ثورية معلقة موقتًا – والفشل في علاج مشكلة الطائفية متلازمان، ذلك أن فشل الثورة هو – قبل كل شيء – الفشل في إنتاج خطاب جديد يقطع الصلة بالخطاب المهيمن الذي يستند إلى منطق هوياتي. والخطبات والممارسات الثورية هي مثل ممارسات الناشطين الذين أعدوا في 25 يناير خطباتهم التي بدأت خطوة في هذا الاتجاه. لكن الثورة المضادة فازت موقتًا في الجولة الأولى.

في هذا السياق، أقترحُ تخطيطًا يعيد تشكيل علاقات القوى السياسية بين عامي 2011 و2013، وآمل ألا يثير غضب أحد؛ فبأسلوب مبسط، قصة الأعوام الثلاث التالية لسقوط مبارك هي أعوام مواجهة بين دينامية ثورية ودينامية مضادة للثورة[468]. يعقد هذه المواجهةَ التنافسُ، ثم الصراع حتى الموت بين المجموعتين الرئيستين المعاديتين للثوار: الجهاز الأمني وجماعة الإخوان المسلمين.

الحلقة الأولى (كانون الثاني/ يناير 2011 – تموز/ يوليو 2013) – وربّما الأخيرة – للعملية الثورية المصرية تنتهي مع انتصار الثورة المضادة و«توقف طاقة»[469] الثورة.

المتتالية الأولى (من شباط/ فبراير 2011 إلى تشرين الثاني/ نوفمبر 2012)، وتعرف بتحالف متقلب لمجموعات الثورة المضادة، بعد مصادرة العملية الانتخابية، حين قام المجلس العسكري والإخوان، المتحالفان معًا اضطراريًا، بتقديمها بوصفها المسار إلى الانتقال الديمقراطي، في معارضة للدينامية الثورية. ويدّعي مسار التحوّل الديمقراطي الذي صاغته الجماعات المهيمنة ضد دينامية الثورة، تلبيةَ أهداف ثورة 25 يناير، والحال أن الإجراءات الانتخابية تستبعد التيارات الثورية ولا تلبي المطالب الثورية[470].

تتسم المتتالية الثانية بجموح الإجراءات المضادة للثورة وتجدد الدينامية الثورية. في آخر خريف 2012، فضّت حكومة الرئيس المنتخب في حزيران/ يونيو 2012، الإخواني محمد مرسي، تحالفها مع المعسكر الثوري الذي نادت أغلبيته بالتصويت لمصلحته. لكن التخلي عن الثوريين والشارع حرم الجماعة من تأييد الجيش المكرَه[471]، الذي لم يوافق على دعم مرسي إلا بقدر تمتعه بالشرعية الشعبية، ليكون قادرًا على صد الدينامية الثورية واحتواء الشارع. وعلى النقيض، أثار الإخوان استياء الجميع، ففي تموز/ يوليو 2013، سقط مرسي بوساطة تعبئة شعبية عززها دعم الجهاز الأمني، متضمنًا الشرطة وأغلبية الأحزاب والمجموعات السياسية. واستثمرت قوى الثورة المضادة وخطابها الديناميةَ الثورية التي انقلبت – وكانت لا تزال في أوجها – إلى نقيضها ومهّدت طريق الثورة المضادة.

تتسم المتتالية الثالثة، التي بدأت في 3 تموز/ يوليو 2013، بمنح الشرعية الشعبية للثورة المضادة، وتعليق الدينامية الثورية. أتفق في هذه النقطة مع فكرة عزمي بشارة المحفزة في نصه **ثورة ضد الثورة، الشارع ضد الشعب، والثورة المضادة** وفيه: «إنه الشارع الذي يطلب استعادة النظام الاستبدادي، إنه الشارع الذي يمنح الشرطة تفويضًا مطلقًا لذبح الإخوان». بل سأقول: الشرطة تسترد هيبتها بهذا الفعل غير المبرر[472]. ينتخب المصريون السيسي بلا حماسة، لغياب أي بديل آخر.

2 – سياسة عبد الفتاح السيسي الدينية

مع انتخاب عبد الفتاح السيسي، يمكن – من ذلك الحين وصاعدًا – ملاحظة تغيرين رئيسين يخصان المسألة القبطية:

الأول يخص العلاقات بين الكنيسة والرئاسة؛ فعلى نقيض سلفه، التقى الرئيس البطريرك بسرعة، ونظم لقاء مع زعماء الدين المسيحي. وهذه هي المرة الأولى التي يحدث فيها أمر كهذا؛ وأبدى تواضروس في مقابلة معه، تأثره بهذه المبادرة، حيث تجدد دعم الكنيسة للسياسة العامة. بينما يمسّ التغيير الثاني رؤية عبد الفتاح السيسي السياسية – الدينية.

كانت البلاغة الدينية التي تشكّل خطب السيسي، لا تملأ ببساطة وظيفة أداتية ضد الإخوان المسلمين. وخلافًا لحسني مبارك، فالسيسي متدين تديّنًا عميقًا، وهو يغذي وجهة نظر محافظة في الأخلاق، ودور المرأة، وممارسة الشعائر الدينية. لقد طوّر مفهومًا لوظيفة الدين ومعناه في المجتمع المصري.

في مقابلة مع إبراهيم عيسى ولميس الحديدي قبل انتخابات الرئاسة، استرجع السيسي الحي الذي أمضى فيه طفولته، الجمّالية في القاهرة، والتعددية الدينية التي كانت سائدة وقتئذ. وفي معرض استنكاره انتشار الخطاب الإسلامي المتطرف والطائفي، عبّر عن انشغاله بـ «تجنب تجاوزات مماثلة لتلك التي نواجهها حاليًا: ناس تقتل، تخرب وتدمر باسم الدين. هذا ضرر بالغ على الإسلام والمسلمين». وتابع: «قرأت الكثير لأفهم لماذا نحن هنا في مجال الدين. أرى أن الخطاب الديني في العالم الإسلامي كله أفقد الإسلام إنسانيته».

لكن، ما الذي يقترحه رئيس الدولة؟ إن برنامجه يبدو لي مثيرًا للقلق، ومحكومًا عليه بالفشل. أتذكر المظهرين الرئيسين:

– المقصود تعزيز نسخة «أرثوذكسية» للإسلام[473]. في هذه المقابلة، إضافة إلى الكلمة التي ألقاها في قاعة الأزهر للمؤتمرات لمناسبة ليلة القدر في 14 تموز/ يوليو 2014، شدد على الحاجة إلى إعادة صوغ الخطاب الإسلامي والتوصل إلى فهم للدين يتماشى مع متطلبات المجتمعات المعاصرة، وعلى مستوى التحديات التي تطرحها.

بالنسبة إلى السيسي، تعدّ الدولة والمؤسسات الإسلامية الوكيل الرئيس لهذه الحملة، فلا شيء جديد. مبارك أيضًا وظّف الإسلام المؤسسي ضد الإخوان والسلفيين، لكنه أخفق. بالتأكيد، بدا السيسي كأنه يريد طرح برنامج أكثر طموحًا من سلفه. فهو لا يشير إلى دور الأزهر الأساسي فحسب في تحقيق التكامل بين الفهم الصحيح للدين في جوانب الحياة، بل يناشد المصريين ويدعوهم إلى تقديم صورة حقيقية للإسلام المتسامح. ومع ذلك، أخشى أن يكون واهمًا في قدرته على حشد المصريين، وسنرى.

أكثر إثارة للقلق: في سؤال لميس الحديدي في شأن كيفية فرض احترام «الدين الحق»، يشير إلى «آليات الإشراف»...: «ترى الحكومة الواقع في مجمله، وتؤسس آليات الإشراف لتجنب تجاوزات مماثلة لتلك التي نواجهها اليوم: ناس تقتل، تخرب، وتدمر باسم الدين. وهذا يسبب ضررًا بالغًا على الإسلام والمسلمين».

يكمن اختلاف السيسي مع من سبقه، على نحو خاص، في أن مشروعه تؤسسه رؤية أوضح لدور الدين في المجتمع.

– الواقع أن للسياسة الدينية للرئاسة غرضًا أخلاقيًا، فتقدير التعاليم الدينية نابع من تصورها بوصفها علاجًا للتفكك الأخلاقي للمجتمع، ومناشدة الأخلاق في أوقات الأزمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية يمثّل هنا أيضًا سمةً مشتركة بين الحكام المصريين. لكن تعزيز الأخلاق في مشروع السيسي لن تقوم به، وفق ما يفترض، المؤسسات الدينية الإسلامية فحسب، بل المؤسسات المسيحية أيضًا. لا أعرف ما يعنيه هذا المشروع بالنسبة إليكم. من ناحيتي، أفكر فورًا في التصور الخاص بحزب الوسط ورفيق حبيب[474].

يطور واضعو برنامج الحزب، ولا سيما رفيق حبيب، الفكرة القائلة، والمنتشرة على نطاق واسع، التي تفيد أن هناك قيمًا محددة للحضارة الإسلامية أو الشرقية تتعارض مع تلك التي ينقلها الغرب. انطلاقًا من هذه النقطة المشتركة، يميز رفيق حبيب داخل المجال الديني مجالًا أخلاقيًا، أي عالمًا من القيم يخص الحضارة العربية والإسلامية، مشتركًا بين المسلمين والمسيحيين الشرقيين. لكن هذا المفهوم يطرح عدد من المشكلات أذكرها في عجالة:

• تُعرّف هذه القيم، في المقام الأول، بالتعارض مع حضارة غربية وهمية، إلى هذا الحد أو ذاك، وتعدّ مادية وملحدة[475].

• يقطع هذا التصور صلة مسيحيي الشرق بالمسيحية اللاتينية.

• يملي هذا التصور اتجاه مشروع يقسّم المجتمع: وحدة المؤمنين ضد الإلحاد والمادية.

هذا هو بالضبط المظهر الثالث الذي يطبّقه السيسي بوضوح ويجعل منه حلًا للمشكلات، الأمر الذي ربما يسبب مشكلات وانقسامات جديدة داخل المجتمع المصري. فالمقصود إنشاء جبهة محافظين، مسلمين ومسيحيين مصريين، يجدون أرضية تفاهم مشتركة ضد التطرف الديني وضد الإلحاد. وتخوض الحكومة حاليًا حملة ضد الإلحاد الذي يُعدّ – خطأً – ظاهرة حديثة، بينما يتزايد عدد قضايا «ازدراء الأديان» بهدف «الإصلاح» الأخلاقي أو «الترويض». إذًا، فالتكلفة ستكون باهظة، ذلك أنهما يفتحان الطريق للقمع المتزايد لحرية المعتقد والدين والتعبير.

إضافة إلى ذلك، تعزز سياسة الحكومة الاتجاهين اللذين هما أصل إنتاج واقع الأقلوة المصري، اللذين أدّيا إلى تفعيل الطائفية الاجتماعية:

• يعدّ الرئيس نفسه مهندس دولة تعزز رؤية دينية وأخلاقية، وتحظر من ثمّ التعددية الدينية، أو في الأقل تقيّدها تقييدًا صارمًا، وتوصي بفرض عقوبات على الجاحدين.

لا أعرف إلى أي حد يمكن هذه السياسة أن تحسّن العلاقات بين المسيحيين والمسلمين، لكن الأمر

الوحيد المؤكد، هو أنها ستمنح الكنيسة سلطات مفرطة على المؤمنين، وستساهم في انغلاق الأقباط خلف جدر الكنيسة، ومن ثمّ في تغذية الإقصاء الاجتماعي.

• تفترض هذه السياسة، مرة أخرى، المنطق الهوياتي القائم على ثنائية «صديق - عدو» الذي يقسّم المجتمع.

خاتمة

إن فشل الثورة هو الفشل في تطوير خطاب يقطع الصلة بالمنطق الهوياتي ويُحِلّ محلّ الخطاب القديم، ذلك أنه سرعان ما جرت معالجة ثغرات النظام الرمزي السائد. والمؤسسات المعادية للثورة تنتج سرديات رسمية عن الحدث الثوري وتحذر فاعليها، أحياء أو أمواتًا، بالتزام الحيز المخصص لهم[476].

لأن التطلعات الثورية لم تطوّر لغة جديدة، فإنها كثيرًا ما استثمرت رموز القديم وبلاغته، وعلى الرغم من هذا، فإن الخطاب الثوري لم يتمكّن من هزيمتهما جذريًا وضاع فيهما، وهكذا سهّل مهمّة الخطاب المضاد للثورة الذي كان يعيد بانتظام تشفير الجديد في مصطلحات القديم. على سبيل المثال، فإن شهداء الثورة الذين مثلوا بزوغ التعددية، تعددية موضوعات سياسية تؤكد حقوقهم غير القابلة للتصرف، أصبحوا تجسيدًا جامدًا للوطن.

هكذا، يعاد تنشيط شخصية عبد الناصر التي كان في استطاعتها - في دينامية ثورية - التعبير عن الفخر الوطني المستعاد، و«الصحوة العربية» المعاصرة والكرامة، حيث سمحت إعادة دمج هذه الشخصية البارزة في منطق الثورة المضادة، بانتشار خطابة وطنية حصرية، آمنة ولاغية لكيان سياسي.

أعتقد أن تقديم إجابات واضحة وحاسمة عن الأسئلة المطروحة سابق لأوانه؛ ذلك أننا لا نستطيع الآن الحكم على نتائج سياسة السيسي وعلى دور الكنيسة.

المراجع

1 - العربية

اختصاص المجلس الملّي لطائفة الروم الكاثوليك بمسائل الأحوال الشخصية لهذه الطائفة،.....، القانون رقم 8 لسنة 1915، بتاريخ 13/ 5/ 1916.

إلغاء المحاكم الشرعية والمحاكم الملّية. مجلس قيادة الثورة، القانون رقم 462 لسنة 1955، الصادر في أيلول/ سبتمبر1955.

إنشاء محكمة الثورة. رئيس الجمهورية العربية المتحدة، قانون رقم 48 لسنة 1967، بتاريخ 21/ 11/ 1967.

حبيب، رفيق. **حضارة الوسط: نحو أصولية جديدة**. القاهرة: دار الشروق، 2001.

الخط الهمايوني. الدولة العثمانية، مرسوم مؤرخ في شباط/ فبراير 1856.

تسجيل أي طلب للعودة إلى المسيحية على الاستمارة المستخدمة من قبل للإعلان عن إشهار الإسلام. وزارة الداخلية المصرية، منشور رقم 5 بتاريخ 10 حزيران/ يونيو 1971.

تنظيم بعض أوضاع وإجراءات التقاضي في مسائل الأحوال الشخصية. مجلس الشعب المصري، القانون رقم 1 لسنة 2000، بتاريخ 29 كانون الثاني/ يناير 2000.

تنظيم جلسات النصح والإرشاد. وزارة الداخلية المصرية، الكتاب الدوري رقم 40، بتاريخ 6 كانون الأول/ ديسمبر 1969.

تنظيم جلسات النصح والإرشاد. وزارة الداخلية المصرية، مرسوم 5 تموز/ يوليو 1970.

شروط بناء دور عبادة لغير المسلمين. وزارة الداخلية المصرية، مرسوم العزبي لعام 1934.

وثيقة دستور 2012، المادة 2. الجمعية التأسيسية، جمهورية مصر العربية، 30/ 11/ 2012.

الوطن العربي: 17 تشرين الأول/ أكتوبر 1977.

2 - الأجنبية

Abaza, Mona. «Mourning, Narratives and Interactions with the Martyrs through Cairo’s Graffiti.» E - International Relations: 7/ 10/ 2013, https://goo.gl/he74y0.

Al - Anani, Khalil. «Unpacking Sisi’s Religiosity.» Mada masr: 17/ 6/ 2014, https://goo.gl/WeAOVv.

Guirguis, Laure. Les Coptes d’Egypte: Violences communautaires et transformations politiques, 2005 - 2012. Paris: Karthala, 2012.

Hassabo, Chaymaa. «Égypte, les illusions perdues des ‘jeunes’ de la Révolution.» Orient XXI: 20 / 3 / 2014, http://orientxxi.info/auteur/chaymaa-hassabo.

Mohamed, Warda. «Égypte: L’Histoire officielle contre la mémoire: Quand le pouvoir réécrit la revolution.» Orient XXI: 29/ 11/ 2013, https://goo.gl/XjPgD2.

«Tahrir Monument Met with Skepticism.» Mada Masr: 17/ 11/ 2013,

https://goo.gl/cDtCxd.

(457)

Laure Guirguis, *Les Coptes d'Egypte*: *Violences communautaires et transformations politiques*, 2005 – 2012 (ParisCKarthala, 2012).

(458) لكن هناك بالفعل نظام «كوتا» غير رسمي، فعدد من المقاعد في المجالس الانتخابية وبعض الوزارات تحجز تقليديًا للأقباط والنساء، أو لنساء الأقباط.

(459) تذكر المادة 2 من الدستور أن الإسلام هو دين الدولة، ومبادئ الشريعة هي مصدر، أو المصدر الرئيس للتشريع. وعلى الرغم من هذا، فإن الأقباط يوافقون عمومًا على عدم مناقشة هذه المادة. إضافة إلى ذلك، قررت المحكمة الدستورية العليا أن المادة لا تخص القضاة، بل المشرعين: يجب على القضاة استخدام القوانين الموجودة، وإذا كان أحدها لا يبدو متسقًا مع مبادئ الشريعة، فما عليهم إلا أن يرفعوه إلى المحكمة الدستورية العليا، وهي التي ستحسم في الأمر. بالتأكيد، في حالة الفراغ القانوني، يمكن اللجوء إلى مجموعات الفقه الإسلامي. في حالة التحوّل، على سبيل المثال، سيقول بعض القضاة إن هناك فراغًا قانونيًا. وعلى النقيض، سيقول محامو الشاكِين إنه لا يوجد فراغ قانوني: يدعو الدستور إلى حرية الدين (بداهة سيقول بعضهم عندئذٍ إن هذا لا يتضمن تغيير الدين)، وينص القانون المدني على إمكان تغيير المعلومات المذكورة في الوثائق الرسمية، ومنها الدين. وأخيرًا، فإن الفقهاء الذين يواجهون هذا النمط من القضايا يلجأون أيضًا إلى القرآن والسنة، سواء لإثبات أن التحوّل ممكن أو لإثبات أنه غير ممكن. إن استخدام القرآن أو الحديث دال على فرض الإسلام مرجعًا معياريًا أساسيًا لا يمكن تجنبه في السجالات العامة والسياسية؛ حتى إن العلمانيين يجدون أنفسهم مجبرين على المرور عبر ذلك الإطار. فعلى سبيل المثال، منير مجاهد و«المبادرة المصرية للحقوق الشخصية» سيبرران إمكان التحوّل من عدمه لا بالاستناد إلى المعاهدات الدولية التي وافقت عليها مصر والقوانين المصرية والدستور فحسب، بل سيذكران أيضًا سورًا معينة.

بالنسبة إلى السلفيين، كان أحد تحديات كتابة دستور 2012 هو منح تفسير ملزم للمادة 2. وعلى النقيض، كانت قلةّ من الناشطين تأمل في الإفادة من ازدهار اللحظة الثورية للانتهاء من المادة 2، وتمرير نص يمثّل قطيعة حقيقية مع الثقافة الدستورية والخطاب السائد، ويضمن بلا لبس حرية الدين والمعتقد.

(460) وكيل وزارة الداخلية.

(461) منذ الإصلاح القضائي الذي أنجزه جمال عبد الناصر في عام 1955، ما عادت الجماعات الطائفية تتمتع بالاستقلالية القانونية، وعلى الرغم من هذا، لا يزال جزء من نظام قانون الأحوال الشخصية يتبع نظام القوانين الوضعية التي اعترف بها الفقه الإسلامي والحاكم المسلم، باستقلال ذاتي تشريعي نسبي لبعض الطوائف غير المسلمة. في هذا النظام الذي أقره الخط الهمايوني (1856) وجددته الدولة المصرية (بالقوانين 8/ 1915، 462/ 1055 و1/ 2000)، فإن قوانين عدة – في ظل غياب قانون شامل ومنظم – تعالج جزئيًا مناطق مختلفة من قانون الأسرة، أنشئت بالاستناد إلى كتب الفقه الإسلامي، وهي تطبق على

كل سكان مصر وتغطي قانون الميراث، الوصاية على الممتلكات والأشخاص، وبعض الأوضاع المتعلقة بالأحوال الشخصية، مثل منح النفقة. وعلى الرغم من هذا، فإن الأحوال الشخصية، أي مجموعة القوانين التي تتعلق بـ «الحقوق والواجبات المرتبطة أو الناشئة عن حالة معينة للشخص»، لا تزال تحكمها اللوائح الطائفية.

(462) شخصان من المسلمين فقط (أحدهما في عام 1950 والآخر في عام 1979) حاولا عبثًا إضفاء طابع رسمي على التحوّل إلى المسيحية، قبل أن تتحول قضية حجازي إلى فضيحة، وتليها حالات عدة مماثلة. وفي المقابل، منذ بداية عام 2000، قام بضع مئات من المسيحيين المسجلين في هوية الديانة الإسلامية، برفع قضايا لاستعادة هويتهم الدينية الحقيقية. وفي عام 2004، حكم قاض لمصلحة المدعيين، «المتحولان مرة أخرى» (حرفيًا: العائدان إلى المسيحية). غالبًا تحولا للحصول على الطلاق الذي لا يمنحه شنودة إلا نادرًا. وخفض شنودة، بعد تنصيبه، على الفور بالفعل وبصرامة عدد الأسباب التي تمهّد للطلاق.

في إجراءات التحوّل القانوني إلى الإسلام، تتولى مصلحة الشهر العقاري والتوثيق، وفق لوائح وزارة العدل الداخلية التي تتبعها بموجب القانون 48 لسنة 1967 للعقود الموثقة، الموافقة على صحة الوثائق الرسمية للمواطنين المصريين. ويُلزِم الفصل المعنون «توثيق إشهار الإسلام» المرشح للتحوّل البالغ من العمر ستة عشر عامًا، بالذهاب إلى قسم الشرطة لكتابة محضر يعلن فيه أنه يرغب في اعتناق الإسلام، ثم يجدد هذا الإعلان في غرفة إشهار الإسلام في الأزهر. وعلى الضباط تنظيم جلسات نصح وإرشاد، يقوم في أثنائها ممثل للطائفة المسيحية بالحديث مع المتحول المحتمل، للتأكد من أن رغبته مستقلة لا بسبب أي ضغط أو ابتزاز، وأن الإيمان وحده يملي سلوكه. وإذا أصر الشخص على اختياره في نهاية هذه الجلسات، تقوم مصلحة الشهر العقاري والتوثيق بمنحه الشهادة – الوثيقة الوحيدة المعفاة من المصروفات، التي بناء عليها يتولى قسم الأحوال المدنية تغيير الانتماء الديني في وثائق الهوية.

إلزام حضور هذه الدورات الذي نص عليه مرسوم 5 تموز/ يوليو 1970، لم يكن مدرجًا في البدء في لوائح الشهر العقاري، بل تلا إصدار وزارة الداخلية المنشور السري رقم 40، بتاريخ 6 كانون الأول/ ديسمبر 1969، بالتأكيد بطلب من الكنيسة.

(463) لم تُصدر مصلحة الشهر العقاري والتوثيق أبدًا استمارة لتسجيل التحوّل إلى المسيحية. هو منشور صادر عن وزارة الداخلية في شهر حزيران/ يونيو 1971 ينص على تسجيل أي طلب للعودة إلى المسيحية على الاستمارة المستخدمة من قبل للإعلان عن إشهار الإسلام، وتبرر هذا التوجيه بالقول إن «الشريعة الإسلامية لا تقبل الردة».

(464) موقف جماعة الإخوان من الأقباط في مجمله واضح – قليل من الأشياء هي كذلك: عندما يحاولون الظهور بمظهر جيد وطمأنة نظرائهم الغربيين، يبدون استعدادهم لقبول مبدأ الدولة المدنية وتداول السلطة، هكذا كانت الحال على سبيل المثال في الوثائق المنشورة بين عامي 1994 و2004، ثم في مشروع برنامج 2007. لكن يبقى للجماعة خطان أحمران: الوصول إلى الرئاسة محظور على النساء والمسيحيين، كما

تستند أدبيات توزع على القاعدة والناشطين، إلى خطاب طائفي، وتحتوي على عبارات تعبّر عن كراهية الآخَر، وهو كل من ليس إخوانًا، فالإخوان يرون في أنفسهم الممثلين للإسلام على الأرض. وأخيرًا، خلال الفترة الثورية ورئاسة مرسي، كان استخدام فنون الخطابة المعادية للأقباط ممنهجًا. على سبيل المثال، في حوادث الاتحادية، وفي أثناء الاشتباكات التي تلت إعلان مرسي في 22 تشرين الثاني/ نوفمبر 2012، دعا عدد كبير من كوادر الإخوان الناشطين وميليشياتهم إلى الدفاع عن الشرعية الرئاسية بالتوجه إلى الأماكن التي يتجمع فيها المتظاهرون، مدّعين أنهم أقباط أو أنها مؤامرة قبطية.

كان الاستثناء الوحيد هو عبد المنعم أبو الفتوح، الذي طور فكرًا إصلاحيًا استلهمه من طارق البشري، لكن أبو الفتوح ليس نموذجًا، واستبعد من الجماعة – أو استقال وفقًا للنسخة الرسمية – في ربيع 2011. هناك أيضًا شبان من الإخوان المسلمين ممن انتقدوا التنظيم الاستبدادي العجوز، القائم على طاعة القائد، إضافة إلى مواقفه من الأقباط والمرأة والفن، حيث أعلنوا رأيهم جهارًا أول مرة في عام 2005، في فترة حرية التعبير، ومجددًا في عام 2011، لكنهم أُجبروا على السكوت في عام 2005، ولم يكن ثقل من انشق منهم في عام 2011 في وزن من استمروا في التنظيم. يبقى أن نعرف كيف ستعيد الجماعة القيمة لنفسها بعد تقليصها في عام 2013.

(465) هناك نص ممتاز لشريف يونس حول الكتب المدرسية، نشر في وقائع ندوة «مصريون ضد التمييز الديني» الثانية، ركز فيه على التمييز في مجال التعليم؛ ويبين كيف أنه في كتب التاريخ المدرسية لا يزال التاريخ المسيحي مغلقًا بإحكام: فالتاريخ محصور في فترة ما قبل الإسلام، ويقوم من ثمّ بدور الإعداد لظهور الأمة المصرية المستوعَبة في تاريخ الحضارة الإسلامية الأوسع، والمسيحية لا ينظر إليها إلّا في ظل هذه الوظيفة: منح قيمة للوطن المصري والإسلامي في فترات محدودة، وأبدًا لا ينظر إليها لذاتها، أو باعتبارها ظاهرة اجتماعية معاصرة.

(466) كانت هذه الفكرة جزءًا من الخيال القبطي، لكن من دون أن تتعارض مع الخيال الوطني، طالما أنها ترفع من قيمة التجذر في الفترة الفرعونية والمصرية. لكن الحقيقة هي أن التراث الفرعوني يتبع اليوم عالم الفولكلور، والهوية المصرية لم تستطع أن تعرِّف نفسها في ذاتها بصورة إيجابية. وكلما كثر تعريف الوطن بالإحالة على الهوية الإسلامية، كثر تطوير الأقباط لتاريخ وطني مغاير. أول من صاغ فكرة خصوصية قبطية عرقية كان شوقي كاراس، الناشط القبطي في الشتات، في بداية السبعينيات من القرن العشرين. يفترض هذا المفهوم أن: الأقباط مختلفون عرقيًا عن المصريين الآخرين، المسلمين، الذين هم أحفاد العرب، ومن ثمّ الغزاة؛ وهو أمر مناف للعقل بداهة، ما دام الناس تحولوا إلى مسلمين بحيلة الهداية. وستكون الفترة الحالية استمرارًا لفترة طويلة من الاضطهاد في ظل محتلين متعاقبين. وعلى الرغم من هامشيته في البدء، اكتسب هذا المفهوم شعبية، بل صاغه علانية، مرارًا وتكرارًا، بعض كبار رجال الدين الأقباط.

(467) اختفت زوجة قسيس واعتنقت الإسلام، لأنها لا تستطيع الحصول على الطلاق من زوجها المريض الذي يسيء معاملتها.

(468) دينامية ثورية: حقيقة أن هذه المطالب الفردية والتعاونية والوطنية تتموضع بالإحالة على الحدث الثوري وباسم ما ينتج الثورة، حتى لو لم يكن هناك تنسيق لهذه الأفعال على الأرض.

(469)

Chaymaa Hassabo, «Égypte, les illusions perdues des ‹jeunes› de la Révolution,» Orient XXI, 20/ 3/ 2014, http://orientxxi.info/ auteur/chaymaa-hassabo.

(470) في مقدمة هذه المطالب نذكر: محاكمة المسؤولين عن مقتل المتظاهرين في أيام التمرد، والعناصر الفاسدة من «النظام القديم»، فضلًا عن إعادة تنظيم الأجهزة الأمنية.

(471) يمكننا القول إنه في بداية فترة انتخاب مرسي، كان له كثير من الحلفاء في الساحة الدولية. أما على الساحة السياسية الوطنية، فيملك الإخوان دعم عدد من النقابات المهنية، إضافة إلى أغلبية الناخبين، بل كان للإخوان حتى بعض الشركاء في الشرطة، عدوتهم التاريخية. وأخيرًا، كان مرسي يملك دعم الجيش: المجلس العسكري، أو في الأقل بعض أعضاء المجلس العسكري، طنطاوي على نحو خاص لم يكن يريد أحمد شفيق. وإضافة إلى العداوة بين الرجلين، كان هناك حقيقة معرفة شفيق الجيدة بطبيعة الجيش والشرطة، ما يمكّنه من التفريق بينهما. وبالمقابل، أظهرت نتيجة الإخوان في الانتخابات التشريعية، ولا سيما في الجولة الأولى من انتخابات الرئاسة، أن الوهن أصابهم. ورأى المجلس العسكري أن الإخوان الضعفاء عملاء أفضل من شفيق. كان التقدير محفوفًا بالمخاطر.

(472) من دون تبريره يمكننا تفسيره، ولتفسيره لست متأكدة من أنه يمكن الاكتفاء بالحديث عن غسيل المخ وحملة إعلامية. المصريون، حتى من هم أميون، ليسوا بالضرورة أغبياء. ينبغي أن نأخذ في الحسبان العنف الاجتماعي الذي عاشه المصريون لثلاثة أعوام، من دون ذكر العدالة السريعة في القرى، والرغبة في النظام التي كانت سائدة. وعلينا أن نأخذ عنف الإخوان منذ بداية الثورة في الحسبان، وعلى نحو خاص منذ اللحظة التي شعروا فيها أن ظهرهم للحائط: عندئذٍ، وضع الإخوان خصومهم أمام الخيار التالي: اقبلوا شروطنا وإلا فنحن مستعدون لإشعال النار في البلاد وإغراقها في الدم، والموت في سبيل ذلك.

(473)

Khalil Al - Anani, «Unpacking Sisi's Religiosity,» Mada masr, 17/ 6/ 2014, https://goo.gl/WeAOVv.

(474) ابن صمويل حبيب الذي كان ممثلًا للكنائس البروتستانتية المصرية.

(475) رفيق حبيب، **حضارة الوسط: نحو أصولية جديدة** (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 135 - 241، و**الوطن العربي** (17 تشرين الأول/ أكتوبر 1977).

تمثّل «ثقافة الوسط» (أو «الوسطية»، ومنه الاسم الممنوح للحزب وعنوان نص رفيق حبيب) جوهر

الإسلام الذي يعرف بالوئام بين الجسد والعقل، وبين الثقافة والدين، النقيض الوهمي للحضارة الغربية، سطوة القيم المادية.

(476) عن مأسسة «شهداء» الثورة (شهيد، والجمع شهداء) انظر:

Mona Abaza, «Mourning, Narratives and Interactions with the Martyrs through Cairo's Graffiti,» E - International Relations, 7/ 10/ 2013, https://goo.gl/he74y0, and «Tahrir Monument Met with Skepticism,» Mada Masr, 17/ 11/ 2013, https://goo.gl/cDtCxd.

وعن بناء سرد مؤسساتي، انظر:

Warda Mohamed, «Égypte: L'Histoire officielle contre la mémoire: Quand le pouvoir réécrit la révolution,» Orient XXI, 28/ 11/ 2013, https://goo.gl/XjPgD2.

الفصل الثالث عشر
الحركات السياسية الإسلامية ومقاربتها مسألة الطوائف والمذاهب جماعة الإخوان المسلمين والدعوة السلفية في مصر أنموذجًا ...... حسن عبيد

مشكلة البحث

نسعى في هذه الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية: ما التحولات الأيديولوجية لجماعة الإخوان والسلفيين في مقاربتهما مسألةَ الطوائف؟ وما تصوراتهما في شأن علاقة الدين بالمواطَنة وإشكالية فهمها، وهما يمثلان الأغلبية بالنسبة إلى الأقباط؟ وما أثر تحولات البنى السياسية في تحولات المواقف الأيديولوجية تجاه الأقباط؟

فرضية البحث

توجد فرضيتان أساسيتان للبحث:

- ثمّة تفاوتات أيديولوجية في تصور كلّ من جماعتَي الإخوان المسلمين والسلفيين في مصر نحو الأقباط، وهذا نابع من اختلاف مفهوم المواطَنة عند كلتيهما.

- تتأثر التحولات الأيديولوجية للحركات الإسلامية بتحولات البنى السياسية للدولة، فضعف الدولة في تنظيم العمل الجمعي وإرساء مفهوم المواطَنة يفتح الباب مواربًا أمام الحركات الاجتماعية، ومنها الحركات الإسلامية، لإنشاء إطار أيديولوجي يطرح نفسه بديلًا من فشل الإطار الأيديولوجي للدولة، ولا سيما المتعلق بموضوع المواطَنة وانعكاس ذلك على الأقباط.

جرى الاعتماد على المصادر الأولية والثانوية لجمع المعلومات، ومن ثمّة تحليلها وفق النظريات التي استخدمها الباحث.

أهمية البحث

يرى بعض المراقبين أن الربيع العربي مهدٌ لربيع الحركات الإسلامية التي كانت قبل ذلك مقيدة ومحاصرة ومحرومة من أخذ فرصتها الحقيقية في المشاركة السياسية. ومع سقوط الدكتاتوريات الذي مهّد

للانفتاح السياسي، تمكنت شعوب دول الربيع العربي من اختيار ممثليها بحرية عبر انتخابات حرة ونزيهة أفضت إلى فوز الإسلاميين في معظم الانتخابات التي جرت، على أن فوزهم في الانتخابات لم يمكّنهم من السيطرة على مصادر القوى، من اقتصاد وجيش... إضافة إلى الأجهزة البيروقراطية في الدولة. وفي مصر حسم الجيش السيطرة على هذه المصادر لمصلحته.

تصدّر حزبا «الحرية والعدالة» (الجناح السياسي لجماعة الإخوان المسلمين) و«النور» (الجناح السياسي للدعوة السلفية) نتائج الانتخابات، وأصبحا أمام استحقاقات كبيرة ومهمة تؤسس لمرحلة التحول الديمقراطي. إلا أن أيديولوجية الإسلاميين وتفاعلها مع قضايا الدولة والمجتمع الطارئة بعد ثورة 25 يناير، كانا عاملين مؤثِّرَين في تصوراتهم تجاه الدولة ومدنيتها وما أفرزته هذه التصورات من خلافات مع الأحزاب الأخرى في شأن الدستور وغيره من قضايا الديمقراطية والمواطَنة.

نسعى من خلال هذه الدراسة إلى المقارنة بين حركتين إسلاميتين في بلد يحوي أكبر أقلية في الشرق الأوسط متمثّلة في الأقباط، طارحين خلال البحث استفهامات ومقدِّمين فرضيات وأطاريح في إطار منهجي لمحاولة فهم الحركات السياسية الإسلامية المصرية ومقاربتها مسألةَ الطوائف.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى المقارنة بين جماعة الإخوان المسلمين والدعوة السلفية في رؤيتيهما لمسألة الأقباط في مصر، وأثر تحولات البنية السياسية في مواقف الجماعتين تجاه الأقباط ودورهم في الدولة المصرية، وكذلك العلاقة بين المواقف الفقهية والممارسات المتَّبعة في هذا المجال.

منهجية الدراسة

تعتمد الدراسة على نظرية الفرصة المتاحة (Political Opportunity Structure) التي تضع أدوات تفسيرية لتوضيح التغييرات في الأنظمة السياسية أو بعض جوانبها، وأثرها في التحولات الأيديولوجية للحركات الاجتماعية، ومنها الحركات الإسلامية. لذا، فإن الانفتاح أو الانغلاق السياسي، بدرجات متفاوتة، لهما تأثيرهما في سلوك الحركات الاجتماعية وأيديولوجيتها وخطابها، فالحركات الاجتماعية التي تعاني الإقصاء، تسعى إلى الإفادة من أي انفتاح حاصل في المستوى السياسي للترويج لأفكارها وأيديولوجيتها وتصوراتها. وتركز دراسات نظرية الفرصة المتاحة على عوامل عدة، أبرزها:

- انفتاح النظام السياسي المؤسسي أو انغلاقه.
- استقرار التشكيلات الواسعة للنخب السياسية أو عدم استقرارها.
- غياب التحالفات بين النخب والأحزاب أو ظهورها.
- استيعابية الدولة للمعارضة أو ميلها إلى القمع والاضطهاد[477].

ستركّز الدراسة على العامل الأول، وهو تأثير انفتاح النظام المؤسسي للدولة أو انغلاقه على التغيرات في سلوك الإخوان المسلمين والدعوة السلفية وأيديولوجيا كل منهما، خصوصًا في ما يتعلق برؤيتيهما لمدنية الدولة والديمقراطية.

مراجع ذات صلة بمسألة الطوائف والمذاهب

– من الدراسات التي تناولت نظرة الإسلاميين إلى الأقليات في مصر، دراسة محمد عبد العال[478] التي تناولت تفسيرات الإسلاميين في مصر للمادة الثانية من الدستور المصري التي تنص على أن «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع». ويناقش عبد العال وجهة نظر الإسلاميين في شأن هذه المادة، ولا سيما جماعة الإخوان المسلمين، ويتساءل عن مدى تناقض هذه الوجهة مع تفسير المحكمة الدستورية العليا، وتخوفات الأقباط والليبراليين من تفسير الإسلاميين للمادة. لكن الانقلاب لم يُسعف الباحث في الإجابة عن تساؤله في ما يتعلّق بكيفية تعامل الإخوان وهم في الحكم مع هذه المادة.

– يسلّط مهند مصطفى الضوء على المبررات والدلالات القانونية والسياسية والدينية التي قدمها قادة لإخوان المسلمين لحكمهم مصر داخليًا وخارجيًا[479]، بعد أن قدّم وصفًا موجزًا للعوامل والأسباب التي وقفت وراء صعود الحركات الإسلامية المعاصرة، وتكيُّف جماعة الإخوان المسلمين مع النظام الاستبدادي السابق، والبراغماتية التي أظهروها في أثناء الثورة وفي فترة حكم المجلس العسكري، ورؤية الجماعة القومية والتاريخية للأقباط. إلا أن الباحث لم يقارن بين أفكار جماعة الإخوان وممارساتها.

– يُعنى عامر شماخ بأربعة أُطرٍ مرجعية لرؤية جماعة الإخوان ومواقفها من الأقباط[480]، وهذه الأطر: «الإسلام والآخر» و«الإسلام وأهل الذمة» و«للأقباط خصوصية عند المسلمين» و«أحقاد أوروبية وغربية مقابل سماحة الإسلام وعدله». ويرى الكاتب – في عرض تاريخي يدرس الفترة التي سبقت ثورة 25 يناير 2011 – أن الإخوان يقرّون بمفهوم المواطَنة، ما انعكس علاقات إيجابية معهم.

أولًا: الطائفية وأيديولوجية الدولة في مصر

اندلعت ثورات الربيع العربي سلميًا لأسباب اقتصادية واجتماعية وسياسية، مطالبة بالحرية والعدالة، لكن بعضها سرعان ما تحوّل نزاعًا مسلحًا استُخدم فيه الخطاب الطائفي أداة للحشد والتعبئة أفضت إلى صراعات أزهقت أرواح آلاف الضحايا وبدّدت الثروات، مُهدِّدة بتقسيم مناطق عربية كثيرة. وفي بلدان مثل العراق وسورية، عمل الخطاب الطائفي على تحويل المنظور الديني إلى أيديولوجيا، ومن ثم تأسيس الطائفة على أساسها، ولا سيما من جانب السلطة المركزية.

مصطلح الطائفية فضفاض وواسع، وتختلف محدداته باختلاف السياق الاجتماعي والسياسي الذي تنشأ فيه، فثمة دول وحالات ظهرت فيها الطائفية نتيجةَ وجود فئة معينة تحتكم إلى منظور ديني وأيديولوجي

محدَّد متوارث تاريخيًا بصرف النظر عن فاعليته، ففي مصر مثلًا، خصوصًا بعد 23 تموز/ يوليو 1952، كان استخدام الطائفية من السلطة المركزية نتيجة غياب الإجماع الأيديولوجي، إضافة إلى انحسار الأدوات السياسية في السيطرة على المجتمع.

الطائفية، وفق ما يرى برهان غليون، «تظل تعمل كحزب سياسي يدافع عن مصالح الأفراد ويحلّ مشكلات انتمائهم إليها طالما لا توجد هناك أطر أخرى أكثر فاعلية لتنظيم مشاركة الفرد في حياة الجماعة وفي الدفاع عن حقوقه ومصالحه»[(481)]، وذلك في سبيل تحقيق أهداف سياسية وإضعاف الاندماج والتواصل بين فئات المجتمع وإضعاف روح التضامن التي قد تتوجه نحو الحاكم. وهذا «التكوين العصبوي» الذي يؤدي إلى تحلل الأيديولوجيا الموحدة اجتماعيًا، وغياب الإجماع الأيديولوجي، يؤثران في الإجماع السياسي في الدولة، ومن ثمّة فإن السلطة وأجهزتها تحتكران السلطة وحدهما، أما الشعب الذي دُمِّرت فيه العلاقات الاجتماعية، فيصبح مسيَّرًا من خلال «طائفة السلطة» وإرادتها[(482)]. كما أنه يرى (غليون) فيها انعكاس حالة الاندماج والانصهار في المجتمع، فكلما ضعفت روابط التواصل بين فئات المجتمع وجدت الطائفية متنفسًا لها، والعكس صحيح أيضًا[(483)]. وتؤدي الدولة المركزية دورًا مهمًا في تحقيق التواصل أو انعدامه بين فئات المجتمع، لكن ليست الدولة هي العامل الوحيد، فالحركات الاجتماعية الكبيرة تستطيع أن تؤدي دورًا إيجابيًا في تحقيق التواصل بين فئات المجتمع وتخفيف لغة الطائفية، من خلال الاعتماد على التسامح الديني الذي يحفظ التوازن الاجتماعي وتصعيد خطابات المشروعات النهضوية القومية التي تحقق الإجماع[(484)]، خصوصًا إن لم تكن الأنظمة الحاكمة أيديولوجية، وهذا ما سيتطرق إليه البحث لاحقًا.

يسمح تحلُّل الأيديولوجيا الموحِّدة والفراغ الذي ربما تحدثه، بالمنافسة بين الحركات والتوجهات الأيديولوجية لملء هذا الفراغ، أو «الخِلالية» (Interstitial) الناشئة من فشل الدولة في تحقيق التضامن بين أبناء المجتمع[(485)]. وفي هذا السياق، يكون من الوظائف الأساسية للحركات الاجتماعية والأيديولوجية منها خصوصًا، البحث عن معنى ما، وحينئذ تظهر أهمية التصور الأيديولوجي للأزمات، فعندما تهدد الأزمات السلوك الروتيني لمؤسسات الدولة، يختلف سلوك الحركات الاجتماعية تجاه هذه الأزمات.

ويرى مايكل مان (Michael Mann) أن الأزمات تؤدي إلى انقسام النخب المؤسسية، وأن مع ازدياد عمق الأزمات تظهر حركات أيديولوجية تكون أكثر قابلية من غيرها لتقديم الأبدال، فتُطوِّر من خلال الصراع منظومة تتجاوز الوضع القائم وتدّعي أن لها تصوراتها الأيديولوجية القادرة على إيجاد حلول للأزمات والمشكلات[(486)].

في هذا السياق، تكون التحولات الأيديولوجية للحركات الإسلامية ناتجة من تحولات البنى السياسية للدولة؛ ذلك أن ضعف الدولة في تنظيم العمل الجمعي وإرساء مفهوم المواطَنة يفتح الباب مواربًا أمام الحركات الاجتماعية، ومنها الحركات الإسلامية، لإنشاء إطار أيديولوجي يطرح نفسه بديلًا من فشل الإطار الأيديولوجي للدولة، خصوصًا إن كان متعلقًا بموضوع المواطَنة والنظر إلى حقوق الأقليات.

ثانيًا: أيديولوجيا الدولة والهوية القبطية

سعى محمد علي باشا في منتصف القرن التاسع عشر إلى بناء دولة مصرية حديثة أقرب إلى مفهوم «الدولة – الأمة»، من خلال تفعيل عملية الدمج المجتمعي ودعم التمايز الثقافي. وفي شأن الأقباط، قضى محمد علي على مظاهر التمييز التي كانوا يتعرضون لها، وألغى القيود التي فُرضت عليهم، وأفسح المجال لبناء الكنائس وترميمها، إضافة إلى ممارسة تطبيقية لمفهوم المواطَنة، من خلال فتح المجال لمشاركة الأقباط في سلك القضاء والجيش واعتلاء مناصب رفيعة في الدولة، كما خُصّصت لهم صفوف في الأزهر[487]... ما يعني انتقال معاملتهم من أقلية إلى مواطنين، وكانت أوضاعهم مريحة ومتوازنة مع المسلمين[488].

يُعدّ الأقباط من أكبر الأقليات الدينية في مصر والعالم العربي. وعلى الرغم من وصفهم بالـ «أقلية»، فهم من سكان مصر الأصليين، ويراوح عددهم بين 6 و10 ملايين نسمة[489]، ويبلغ عدد كنائسهم نحو 2523 كنيسة، من بينها 1319 كنيسة قبطية أرثوذكسية. وينتمي معظم الأقباط في مصر إلى الكنيسة الأرثوذكسية المرقسية، ومقرها في الإسكندرية[490]. وكانت العلاقة بين مسلمي مصر وأقباطها تتسم بالقوة والانسجام في القرن العشرين، إلا أن الاحتلال البريطاني كان له الأثر في زرع الفتنة والتفرقة بين الطوائف، على غرار سائر القوى الاستعمارية التي عملت على «التحريض الطائفي» والدفع نحو إشعال الصراع بين الطوائف، على الرغم من عدم طائفية هذه القوى وتأسيسها دولًا علمانية تَعُدُّ الدين شأنًا شخصيًا[491].

يرى كثير من المفكرين والكتّاب أن سياسات جمال عبد الناصر – أطلقوا عليها مسمّى «الناصرية» – كانت أيديولوجية وقومية واجتماعية مكتملة الأركان، ترى في القومية العربية حلًا للتخلص من تبعية الاستعمار والإمبريالية، وتسعى إلى إيجاد وعي عربي مشترك من أجل تحقيق الوحدة السياسية والنمو الاقتصادي والمعيشي[492]. وعلى الرغم من اهتمامه بإيجاد مبررات دينية للاحتلال الإسرائيلي، اعتمد عبد الناصر المسار الاشتراكي للتغيير الاجتماعي والاقتصادي، ما أثّر في شكل علاقاته الخارجية، من خلال التوجه نحو الاتحاد السوفياتي والقطيعة مع الولايات المتحدة الأميركية والغرب.

يرى عبد الله العروي أن أسس البحث عن الأيديولوجيا العربية المعاصرة تكون من خلال ربط المنظومة الفكرية الجارية بالأوضاع الاجتماعية وبالظرف التاريخي، من دون الابتعاد عن طرائق المعرفة التي تحقق ذلك[493]، فالأيديولوجيا ليست مجموعة من الأفكار فحسب، بل هي منظومة يظهر فيها التأثير المتبادل بين الفكر والممارسة. وضمن هذا المفهوم يمكن القول إن الناصرية لم تكن أيديولوجيا مكتملة الأركان؛ لما كانت تتّسم به من مبادئ وأهداف عامة يصعب وصفها، وتتجاوز المناقشات والجدال الفكري، وتركّز في الحسم والإنجاز والاعتماد على الطابع التجريبي وما أطلق عليه عبد الناصر «منهج التجربة والخطأ»[494]. وفي ظل غياب الديمقراطية وسيطرة العسكر على مفاصل الحكم في البلاد، اقترب نظام عبد الناصر في تصنيفه إلى الأنظمة الدكتاتورية.

من أبرز الملامح الأيديولوجية لفترة أنور السادات (1970 – 1981): الانفتاح الاقتصادي، والتوجه

نحو سوق رأس المال من خلال العلاقات الدولية، والتوجه نحو الغرب، واستخدام الخطاب الديني للحشد والتعبئة[495]، وتوجّه تقليدي ومحدود نحو الحريات والديمقراطية وحقوق الإنسان وبعض الإصلاحات الدستورية[496]، بمعنى أنه لم توجَد أيديولوجيا مُحْكَمة خاضعة للتنظير والممارسة بمقدار ما وُجدت هَجانة في السياق الفكري للحكم الذي يتحسس المصلحة، ولا سيما بعد تركة عبد الناصر التي كانت ثقيلة ومحدودة في خياراتها.

أما في عهد حسني مبارك (1981 – 2011)، فاستمرت سياسة التحول الليبرالي من جهة تحديث المجتمع، خصوصًا في النصف الثاني من حكمه، حيث اعتمد مبارك على نخبة سياسية استولت على موارد البلاد بالتدريج، ووجهت وسائل الإعلام التابعة للنظام أو رجال أعماله العولمةَ الثقافية لاستهداف قيم المجتمع الأخلاقية والدينية، وجعل الإعلام يعبّر عن قيم تتوافق مع قيم النخب الانتهازية[497]. وعلى الرغم من التحول الطفيف في التوجه نحو الديمقراطية، ظل النظام محتفظًا بطبيعته السلطوية، ما أثر في حريات الأحزاب والإعلام والمجتمع المدني وانتشار الفساد والمحسوبية.

تشابهت عهود الرؤساء الثلاثة، عبد الناصر والسادات ومبارك، في استخدام الملف القبطي لزيادة السيطرة والتحكم في المجتمع المصري، واستَخدمت النخبُ الحاكمة في الدولة الولاءات الجزئية للالتفاف على قانون المساواة والمواطَنة من ناحية، وإدارة صراعها مع منافسيها وخصومها، خصوصًا الإسلاميين منهم، من ناحية أخرى، من خلال تخويف الأقباط من الإسلاميين وتقديم النظام حاميًا لهم. وبدلًا من تطويق خطابات التحريض الطائفي من بعض الإسلاميين، استغلّت الدولة هذه الخطابات في وسْم جميع الإسلاميين بالتطرف[498].

استمرت هذه الحال حتى ثورة 25 يناير، فاتهم الثوار النظامَ المصري السابق باستخدام الملف القبطي ورقة لإثارة القلاقل في المجتمع لمصلحة تعزيز سلطته وتبرير سطوته وسلوكه الأمني، خصوصًا تجاه الإسلاميين، وإظهارهم فزاعة لتنفير المجتمع منهم. فقبيل الثورة، وبعد حادثة تفجير كنيسة القديسين في الإسكندرية، سارعت الأجهزة الأمنية إلى اتهام الجماعات السلفية، وشنت حملة اعتقالات في صفوفهم، ولقيَ أحد أفرادها، وهو سيد بلال، حتفه نتيجةَ التعذيب[499]. ولم يكتفِ النظام بذلك، بل حاول توظيف الحادث في تبرير تضييق الحصار على غزة، فاتهم حبيب العادلي وزير الداخلية المصري السابق، جماعةَ «جيش الإسلام الفلسطيني» في غزة بتورطه في التفجير، وهذا ما نفته الجماعة[500].

في ظل غياب معايير مدنية لبلورة هوية جماعية مبنية على المواطَنة خارج إطار الهويات الفرعية، أصبح المجتمع عرضة للصراعات والنزاعات بين فئاته الاجتماعية[501]، ولم تنجح أنظمة الحكم في مصر قبل الثورة، ولا سيما في الفترة الأخيرة من حكم حسني مبارك، في بلورة هوية وطنية جامعة يلتف حولها المصريون. وأدّى هذا الفشل إلى أمرين: **الأول** دفع الأقباط إلى الانكفاء باتجاه انتمائهم الديني[502]، **والثاني** تشير إليه الفرضية الثانية للدراسة، من أن حالة الفراغ التي تركتها الدولة والمشكلات التي لم تضع لها حلولًا – خصوصًا في ضبط العلاقة بين الأقباط والمسلمين – هما من الأسباب التي أعطت الحركات الاجتماعية

فرصة لإيجاد تأطير بديل.

إن الملف القبطي أو «المسألة القبطية» في مصر معقدة، وتتشابك مع ملفين مهمين، هما الدولة والحركات الإسلامية، من دون إغفال دور الأقباط وكنيستهم تجاه هذين الملفين، كما كان للحركات الإسلامية دور مهمّ أيضًا في تشكيل الخطاب الديني تجاه الأقليات وحقوقهم، وما رافقه من انعكاس على المجتمع والدولة. واختلفت الحركات الإسلامية في تعاملها مع الملف القبطي، فاقتربت توجهات بعضها من المعايير المدنية ومفهوم المواطَنة واعتبار الأقباط مكونًا أصيلًا للتاريخ المصري[503]، وهو أمرٌ مستمد من الشعور بالمشترك التاريخي والحضاري للأمة المصرية الذي يؤثر حتمًا في السلوك السياسي، ومن ثمّ في الانسجام المؤسسي والمجتمعي، في حين احتكم بعض الحركات الإسلامية إلى اجتهادات ترى في الأقباط أهل ذمة تنطبق عليهم الجزية و«الولاية».

ثالثًا: جماعة الإخوان المسلمين والأقباط

سيطرت الدعوة إلى إعادة الخلافة الإسلامية والتنظير لها على كتابات مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا، حالَ الحركات الإسلامية التي تأسست في الحقبة التي تلت سقوط الخلافة العثمانية. ومع مرور الزمن، خرج أنموذج الخلافة من اهتمامات الجماعة، وأصبح الحديث فيها يدور على نظام الحكم الإسلامي داخل حدود الدولة الوطنية، على عكس الجماعات «الجهادية» التي لم تتوقف عن الدعوة إلى إقامة نظام الخلافة[504].

يرى حسن البنا أن الدولة الإسلامية لا تتناقض مع مبادئ الدولة الدستورية الحديثة التي تحفظ حقوق الأقباط، حيث يقول: «موقفنا من إخواننا المسيحيين في مصر والعالم العربي موقف واضح وقديم ومعروف (...) لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وهم شركاء في الوطن، وإخوة في الكفاح الوطني الطويل، لهم كلّ حقوق المواطن، المادي منها والمعنوي، المدني منها والسياسي. والبِر بهم والتعاون معهم على الخير فرائض إسلامية لا يملك المسلم أن يستخف بها أو يتهاون في أخذ نفسه بأحكامها، ومن قال غير ذلك أو فعل غير ذلك فنحن براء منه ومما يقول ويفعل»[505]. وعلى نحو أشمل، يرى البنا – ضمن توافق الإسلام في رأيه مع كثير من مبادئ الحكم الديمقراطي – أن الإسلام راعٍ للدولة ومنظّم لشؤونها، ويقول في هذا: «الإسلام دين وطن ودولة، حكومة وأمة، وهو ثقافة وقانون علمٍ وقضاء، وهو جهاد ودعوة وجيش وفكرة قائمة على العدالة الإنسانية»[506].

نشأت حركة الإخوان المسلمين في عام 1928 في أحوال سياسية واجتماعية وفكرية كان لها أثرٌ في ظهورها وتطورها، بعد سقوط الخلافة العثمانية ونزوع الدولة المصرية نحو الاستقلال عن الاحتلال البريطاني والتحرر وإنشاء الأحزاب والبرلمانات وتقوية سلطة الشعب وبداية ظهور تيارات ونخب فكرية علمانية تأثرت بأوروبا وكانت لها فلسفتها تجاه الدولة والمجتمع[507]. في تلك البيئة، نشأت جماعة الإخوان المسلمين بوصفها دعوة إلى الحفاظ على فكرة مركزية الإسلام للدولة والمجتمع، ورأت أن الإسلام نظام

شامل يتخذ التربية منطلقًا فكريًا لحياة سياسية واقتصادية واجتماعية متكاملة.

ظلت الشريعة منطلقًا أساسيًا للإخوان المسلمين في تصورهم للدولة والمجتمع وتحديد علاقتهم بالأقباط ومكانتهم في الدولة، واعتمدت الجماعة في بداياتها مفهوم «أهل الذمة» للتعامل مع الأقباط، لا لأنه أحد المفاهيم الإسلامية التاريخية، بل لقرب عهد نشوء الجماعة بسقوط الخلافة العثمانية[508]. غير أن اعتماد هذا المفهوم لم يستمر طويلًا، وبذلك نصل إلى الفرضية الثانية للدراسة، وهي أن التحولات السياسية أثّرت في تعامل الجماعة مع ملفّ الأقباط، حيث أبدى الإخوان مرونة في هذا الملف، ودار نقاش داخل الجماعة في شأن مفهوم المواطَنة أو الجنسية التي تمنحها الدولة لرعاياها بدلًا من مفهوم «أهل الذمة».

إن منبع العلاقة التي تربط الإخوان بالأقباط بحسب فكر الجماعة - وهي حسن معاشرة الأقباط - عقائدي، وتجلّت هذه العلاقة في مظاهر عدة، لعلّ أهمها إفساح المجال أمام الأقباط للفوز في دوائرهم عبر التاريخ السياسي لمشاركة الإخوان، حيث رشّحت الجماعة في قائمة التحالف الإسلامي في عام 1987، النائب القبطي جمال أسعد عبد الملاك ليكون أول نائب قبطي بعد عودة التعددية الحزبية في مصر[509]، وقامت بإخلاء دوائر لبعضهم، مثل دائرة الوايلي للمرشح القبطي منير فخري عبد النور، ودائرة غربال بمحافظة الإسكندرية للمرشح ماهر خلة في عام 2005[510]، واتّخاذ المرشد محمد مهدي عاكف قبطيًا مستشارًا له[511].

1 - حل التناقض عند الإخوان بين المواطَنة والطائفية

لم يكن تصور الإخوان المسلمين للدولة المدنية والمواطَنة وعلاقتها بالمرجعية الإسلامية طارئًا، بل ناقشت الجماعة هذه العلاقة منذ الأعوام الأولى لنشأتها. ومن أشهر الوثائق التي أظهرت رؤية الجماعة لهذه العلاقة مشروع دستور الإخوان للدولة المصرية عام 1952[512]، حين قدّم الإخوان مشروع فكرة متمثّل في دولة قومية يعيش فيها الجميع، لكن بقيت الوثيقة تركّز على المرجعية الإسلامية للدولة، وأن تعاليم الإسلام مواد فوق - دستورية، فلا يصدر قانون يخالف الإسلام، لذا نصت المواد الدستورية على الاجتهاد التشريعي في ما لا يخالف الإسلام.

كان أبرز ما سعت إليه وثيقة مشروع دستور الإخوان للدولة المصرية في عام 1952، هو إصدار اجتهادات إسلامية تتقارب وتتصالح مع التعريفات المدنية المساهمة في تحقيق المواطَنة ودمج الأقباط في الدولة، وتُظهر أن الإسلام لا يتعارض وهذه التعريفات، بل هو مؤسسها، وذلك من خلال مجموعة من المواد أبرزها:

- المادة 72: الخدمة العسكرية إلزامية للمصريين جميعًا على الوجه المبين بالقانون.
- المادة 88: لكلّ فرد الحق في حرية التفكير والاعتقاد والتدين.
- المادة 89: لكلّ فرد الحق في حرية الرأي والتعبير.

– المادة 98: الإسلام لا يعترف داخله بالفرق والطوائف الدينية.

– المادة 99: يترك لأفراد كل طائفة من غير المسلمين أمر اختيار الرؤساء الدينيين وفق قانون ينظّم هذه الطوائف.

– المادة 77: يولد الناس أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق والحريات من دون تمييز بحسب الأصل أو اللغة أو الدين أو اللون، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بروح الأخوة[513].

تُعد هذه الوثيقة تأسيسية ومهمة، بوصفها إطارًا مرجعيًا لرؤية الإخوان وموقفهم من الأقباط، ونقطة إسناد وانطلاق لمعرفة التحولات التي جرت في تصورات الجماعة في موضوع الطائفية والأقباط في مصر. ومن دون إظهار أي تمييز تجاه الأقباط ودورهم في الدولة، ركّزت المادة الرابعة ضمن شروط عضوية البرلمان، على «أن يكون مصريًا، حسن السمعة، سنه أربعون سنة هجرية كاملة على الأقل، وأن يكون على درجة من الأهلية الثقافية يحددها قانون الانتخاب»[514]؛ إذ لم يُشترط في عضوية البرلمان الانتماء إلى دين معيّن. وفي شروط رئيس الجمهورية ذكرت الجماعة أن شروط عضوية مجلس الأمة نفسها تنطبق عليه.

لا شك في أن التحولات السياسية أثّرت في التحولات الأيديولوجية للجماعة، ففي أعوام القمع والمطاردة التي سادت فترة حكم جمال عبد الناصر وعكست حالة الانغلاق السياسي – أو ما تسميه الجماعة «سنوات المحنة» – نتج تياران في الجماعة من حيث تصورات نظام الحكم وعلاقة الدين بالدولة، وأشهر هذه التصورات ما سُمي «فقه المحنة»، وهو ما خَطَّه سيد قطب في كتاب **معالم في الطريق** الذي أصبح من أهم مرجعيات التيارات الإسلامية الراديكالية في سبعينيات القرن الماضي، التي اعتمدت على تفسيرها الخاص لمفهومَي «الحاكمية» و«جاهلية المجتمع»، وسلكت مسلك العنف لتغيير الدولة والمجتمع، مفسِّرة الحاكمية أن الحكم لله وحده من خلال أمراء وحكام يختارهم ولا يحق للآخرين الخروج عليهم، لأن ذلك يُعدّ عصيانًا لأمر الله، وهذا ينتهي بإقامة دولة دينية ثيوقراطية.

يرى يوسف القرضاوي أنه افتُري على سيد قطب بتغيير مقصده في «الحاكمية»، التي قَصد بها الحاكميةَ الشرعية، وأن السلطة السياسية تختارها الأمة، وهي التي تقوّم الأداء[515]. لكن التيار الرئيس والرسمي في الجماعة الذي كان يقوده المرشد الثاني للجماعة حسن الهضيبي، رفض هذا الاتجاه، وأوضح موقف الجماعة من مفهوم الحاكمية وما يترتب عليه من الحكم على جاهلية المجتمع وتكفير الأفراد، في الوثيقة المعروفة «دعاة لا قضاة».

حاولت الجماعة تأكيد مفهوم المواطَنة وتَساوي جميع المصريين في الحقوق والواجبات في كثير من المناسبات، ففي عام 1994 أصدرت الجماعة وثيقة «المرأة والمواطَنة» التي ركّزت على المساواة الكاملة بين المرأة والرجل في الحقوق والحريات المدنية والسياسية، من دون إخلال بثوابت الشريعة الإسلامية. وفي عام 2004، أصدرت الجماعة وثيقة للإصلاح السياسي تضمنت ملامح فكرها السياسي والاجتماعي، وتضمنت أيضًا موقفها من الأقباط، ولم تختلف كثيرًا عن وثيقة مقترح الدستور في عام 1952[516]، إلا أنها لم توضح

موقع الأقباط في الدولة. ومن الملاحظ في هذه الوثائق التركيز على الشريعة الإسلامية منطلقًا للتنظير.

أما برنامج الجماعة في عام 2010، فأكّد تحقيق حقوق الأقباط والمساواة القانونية كاملة، بوصفهم مواطنين مصريين، مع الاحتفاظ بحقهم في الاحتكام إلى شريعتهم السماوية في ما يتعلق بأمورهم الشخصية والعائلية[517]. كما يشمل هذا البرنامج بنودًا خاصة، مثل نقل ترخيص إقامة الكنائس ودور العبادة من سلطة مؤسسة الرئاسة إلى جهاز التخطيط العمراني، وهو أمر يحمي حقوقهم من الاستغلال السياسي في الدولة. ولم ترفض الجماعة تفسير المحكمة الدستورية العليا المادة الثانية[518] من الدستور ولو عارضت تصوراتها الأيديولوجية[519]، وهذا من شأنه طمأنة الأقباط إلى أن هيئة مدنية فسّرت المادة. وحاولت الجماعة بما أُتيح لها من هامش للمشاركة السياسية قبل ثورة 25 يناير، ممارسة ما تنظّر له، بإشراك الأقباط في العمل السياسي بوصفه دليلًا على التسامح.

2 – الإخوان والأقباط بعد ثورة 25 يناير

استمر تجلي مظاهر المشاركة بين الإخوان والأقباط بعد الثورة، وشارك الأقباط في تشكيل الهيئة التأسيسية لحزب «الحرية والعدالة»، كما عُيّن المفكر القبطي رفيق الحبيب نائبًا لرئيس الحزب، وأكّد المرشد العام لجماعة لإخوان المسلمين، محمد بديع، أن هذا الحزب نموذج مميّز في الممارسة السياسية المصرية في تجليات ما بعد الثورة، وأنه يوجد في حزب الحرية والعدالة أعضاء من الأقباط[520].

في تصريح المرشح الإخواني رأفت حامد في مؤتمر صحافي حضره عشية الانتخابات، قال: «إحنا ما نزّلناش الأقباط على قوائمنا عشان نحصل على أصواتهم، لكننا فعلنا ذلك لأننا نؤمن بأنه واجب شرعي»[521]، وهذا مهمّ في معرفة تفاوت التأويل لدور الشريعة عند كل من جماعة الإخوان والدعوة السلفية، خصوصًا في ما يتعلق بالمواطَنة وحقوق الأقليات.

عمل حزب الحرية والعدالة على تكثيف مشاوراته من أجل عقد تحالفات مع عدد من القوى القبطية في الانتخابات البرلمانية، وأشار ناجي نجيب ميخائيل، وهو عضو الهيئة العليا لحزب الحرية والعدالة عن الأقباط، إلى أن الحزب عقد اجتماعًا مع الكنيسة الأرثوذكسية برئاسة القس باسنتي عضو المجمع المقدس، والقس بيجول وعدد من الرموز القبطية، في شأن ترشيح بعض أفرادها على قوائم حزب الحرية والعدالة. وأوضح أن الكنيسة رفضت ذلك، وقال ميخائيل إن الحزب في المرحلة الأولى من الانتخابات التشريعية بين عامي 2001 و2012، أدرج ضمن قوائمه 50 قبطيًا لخوض الانتخابات[522]. وبوجه عام، ضم حزب الحرية والعدالة في بدايات تأسيسه 10 آلاف عضو منهم مئة قبطي. ويرى بعضهم أن عدد الأقباط في الحزب قليل جدًا مقارنة بعدد الأقباط في الأحزاب الأخرى[523].

يرى الرئيس المصري المعزول محمد مرسي، أن الشريعة الإسلامية تمنع الخروج على سياق العلاقة بالأقباط، وأنها تقيد هذه العلاقة، حيث إن لهم حقوقًا وعليهم واجبات، وأساسُ التعامل معهم هو المواطَنة، كما أنهم أحرار في بناء كنائسهم قانونيًا، وليس للرئيس تحديد أمر البناء، لأن هذا الأمر يعود إلى

مؤسسة لها اختصاص قانوني. وعيّن مرسي مستشارَيْن قبطيين، هما سمير مرقص ورفيق حبيب[524].

أدى الإعلام وبعض رجال الأعمال والدولة العميقة، دورًا مهمًا في تحريض الأقباط ضد حكم محمد مرسي، واستُخدمت الطائفية أداة للتجييش، وأقرّ مرسي في خطابه قبل تظاهرة 30 حزيران/ يونيو 2013 بالعلاقات الفاترة مع الأقباط والتخوفات من الإسلاميين التي ورّثها نظام مبارك، ودعا إلى العمل على ترسيخ المواطَنة[525].

في بداية ثورة 25 يناير، قبل سقوط مبارك بيومين، وجّهت جماعة الإخوان رسائل طمأنة إلى الداخل والخارج في شأن توجهاتها نحو الدولة والتزامهم مدنيتها، حين صرح عصام العريان أن ما يقرره الشعب المصري من التزامات وتصورات هو المقدم على الالتزامات الأيديولوجية للجماعة[526]؛ فالدولة في تصور الجماعة تنظمها نصوص قطعية الثبوت والدلالة، ثم تترك التفصيلات للاجتهاد والتشريع بما يلائم كل عصر والبيئات المختلفة ويحقق الحق والعدل والمصلحة، وهو الدور المنوط بالمجالس التشريعية، على أن تكون المحكمة الدستورية العليا هي الرقيب على دستورية هذه التشريعات، مع الأخذ في الحسبان أن من حق غير المسلمين الاحتكام إلى شرائعهم في مجال بناء الأسرة والخصوصيات الدينية، وأن الدولة مسؤولة عن حماية حرية الاعتقاد والعبادة ودور العبادة لغير المسلمين بالمقدار نفسه الذي تحمي الإسلام وشؤونه ومساجده[527].

في علاقة الإخوان بالنص الديني، تستند جماعة الإخوان إلى نصوص قطعية الثبوت في بعض القضايا العامة، ولا سيما ما يتعلق منها بالعقائد والعبادات وقضايا التحليل والتحريم. أما بالنسبة إلى موقفهم من الفقه، فهم لا يعتمدون مذهبًا فقهيًا محددًا، بل يعتمدون على الخيارات الفقهية[528]، ويرون في الفقه منتوجًا مدنيًا تأخذ منه ما تريد، وأن كل ما تناوله الفقه خاضع للنقاش والجدل، وهي رؤية ذات مرونة في التعامل مع كثير من القضايا، مثل المواطَنة وحقوق الأقليات. وهذا ما أكّده حزب الحرية والعدالة في برنامجه الانتخابي في عام 2012، كما ضبط الحزب العلاقة بين الدولة المدنية والإسلامية وفق القول: «الدولة الإسلامية مدنية بطبيعتها، فهي ليست دولة عسكرية يحكمها الجيش ويصل فيها إلى الحكم عبر الانقلابات العسكرية (...) وإنما الحكام في الدولة الإسلامية مواطنون منتخبون وفق الإرادة الشعبية. والأمة هي مصدر السلطات، وأساس تولّي الوظائف المختلفة فيها الكفاءة والخبرة والأمانة»[529]. ولم يختلف الموضوع كثيرًا عن «مشروع النهضة»، البرنامج الانتخابي لمحمد مرسي.

رابعًا: الدعوة السلفية والأقباط

إن مشاركة السلفيين في العملية السياسية جعلتهم بين مطرقة التزاماتهم الفقهية السابقة وسندان التزام الديمقراطية التي اختلفوا مع معاييرها كثيرًا من جهة، واضطرارهم إلى اللجوء إلى التكتيكات للمحافظة على جسمهم من الانقسامات والحصول على أكبر عدد من الأصوات في الانتخابات من جهة أخرى. وتواجه الدعوة السلفية صعوبات أيديولوجية أنشأت عندهم منطقة رمادية غامضة بين ما هو ديني وما هو

سياسي[530]، حيث كان لهم قبل الثورة خطاب له بُعد واحد، وهو الديني (الأيديولوجي)، وبعد الثورة انساقوا في توجّه آخر، هو السياسي، فحاولوا ربطه بذاك الخطاب من خلال علاقة مبتدئة ومبهمة، بل غير منسجمة أحيانًا. ولا يعود ذلك إلى حداثة مشاركتهم السياسية فحسب، بل إلى الاصطدام بمخزون فقهي كبَّل الخطاب السياسي أيضًا، والعكس صحيح. ولا يمكن الاستطراد في موقف الدعوة السلفية تجاه إشكالية الطائفية في مصر، كما هي الحال مع جماعة الإخوان، بسبب حداثة تجربتهم السياسية وانعكاس ذلك على مواقفهم من قضايا كثيرة.

على الرغم من عدم مشاركة الدعوة السلفية في الثورة، فإنها كانت من أكبر التيارات السلفية حضورًا وتنظيمًا في الساحة. وفي الحادي والعشرين من آذار/ مارس 2011، قررت الدعوة السلفية في بيان الانخراط في العمل السياسي[531]، ودعت أبناءها لتأسيس حزب النور، وخاض الحزب أوّل انتخابات لمجلس الشعب المصري عام 2011 بعد ثورة 25 يناير، ضمن تحالف «الكتلة الإسلامية» الذي تزعمته وضم حزبَي «البناء» و«التنمية والأصالة» ذوَيْ التوجّه السلفي. وحلّ التحالف ثانيًا بعد فوزه بـ 24 في المئة من المقاعد (121 مقعدًا كان نصيب حزب النور منها 108 مقاعد)[532]، وهكذا أصبح هذا الحزبُ الثانيَ الأكبر من الأحزاب الإسلامية الممثَّلة في مجلس الشعب. وبعد نجاح الثورة ورحيل نظام مبارك، بدأ السلفيون محاولة ترسيخ دورهم السياسي ومواقفهم السياسية من الثورة، فأكدوا إسلاميةَ الثورة وإسلامية الدولة المصرية، وعدم جواز المساس بالمادة الثانية من الدستور، كما شاركوا على نحوٍ مكثف – على غرار الجماعات والتيارات الإسلامية – في الاستفتاء المتعلّق بالتعديلات الدستورية[533].

ظهرت الدعوة السلفية مضطربة في تشكيل خطابها الجديد تجاه عدد من القضايا المستجدة بعد الثورة، حيث واجهت صعوبة في تغيير خطابها تجاه بعض القضايا، كالديمقراطية والتعددية السياسية والموقف من المشاركة السياسية للمرأة والأقباط، وذلك لعدد من الأسباب، منها التعارض مع موروث كبير من أحكام سابقة مستندة إلى النصوص الدينية تجاه هذه القضايا، إضافة إلى ضيق الفترة الزمنية لإحداث تكيف أيديولوجي سلسٍ.

عمومًا، اتُّهم السلفيون من جهة خصومهم الليبراليين والعلمانيين، بالتأجيج والعنف الطائفي، وبأنهم لم يتركوا – وضمنهم الدعوة السلفية – جهة إلا اشتبكوا معها، ابتداء من إصدار بعض شيوخهم فتوى هدم أضرحة المتصوفين، مرورًا بتكفير بعضِهم الأقباطَ، وانتهاء بالتحريض ضد الشيعة ونشاطهم[534]. إلا أن التغيرات في البنية السياسية بعد سقوط مبارك شجعت عددًا من التيارات السلفية على المشاركة السياسية وإظهار توجهاتها وبرامجها تجاه الدولة والمجتمع. ومن ضمن القضايا الحساسة التي اهتم بها الباحثون موقف السلفيين من الأقباط، أكان في السياق الاجتماعي والعيش المشترك، أم في سياق المشاركة في حكم الدولة.

ألقى بعض الأحكام الفقهية للسلفيين بظلاله على رؤيتهم وتوجهاتهم تجاه الأقباط، وزاد الفجوة القائمة بين الطرفين، ذلك أن فتاوى كثيرة من السلفيين لم تولِ التاريخ والعيش المشترك أي أهمية، وأشعرت الأقباط

بأنهم سيكونون مواطنين من الدرجة الثانية، فالدعوة السلفية تميل إلى تأييد نظام الذمَّة الفقهي الذي كان يُطبَّق في الخلافة الإسلامية، والذي لا يطالب المسيحيين واليهود الذين يعيشون في كنف الخلافة الإسلامية بتأدية الخدمة العسكرية في مقابل الحماية، مع فرض الزكاة على المسلمين والجزية على الأقباط. ومن هذه الفتاوى أنه لا يجوز بدء غير المسلمين بالسلام، ولا القول لهم «أهلًا وسهلًا»، لأن في ذلك تعظيمًا لهم، وبرر محمد المقدم أحد قادة الدعوة السلفية ذلك بأن هذا الموقف فيه عزة للمسلم وذلّة للكفار[535].

تعدُّ الدعوة السلفية الأقباط «كفّارًا» في الأساس، ففي مقابلة تلفزيونية مع ياسر برهامي قال إن لا مناص من عدّهم كفارًا، على الرغم من أنه حاول تخفيف مخاوف الأقباط بالقول إن عدّهم كذلك لا يتنافى مع أنهم يجب أن يُعامَلوا بالحسنى[536]. غير أن ذلك أثار استياء الأقباط، حيث رأى كمال زاخر أن هذه الفتاوى تمثّل عودة إلى الإرهاب، وأنها لا تصح في حكم مجتمع متعدد الأديان. وعلى الرغم من تعليق جماعة الإخوان المسلمين ملصقات التهنئة للأقباط وإرسال وفد رفيع المستوى إلى الكاتدرائية القبطية لتهنئة البابا شنودة قبل قداس عيد الميلاد، رفضت الدعوة السلفية القيام بأي من هذه الأعمال، مؤكّدة أن تهنئة غير المسلمين بأعيادهم الدينية محرمة دينيًا، وأن التحريم لا ينطبق على المناسبات الشخصية؛ مثل الزواج أو المناسبات الوطنية[537].

يدعو حزب النور في برنامجه إلى حرية الأقباط ضمن ما كفلته الشريعة الإسلامية مصدرًا رئيسًا للتشريع، وإلى أن تجريَ معالجة أحوالهم الشخصية وقانون الأسرة بالاحتكام إلى ديانتهم، على أن يتبع سائر أمورهم القانونَ المصري الذي يُطبَّق على الجميع[538]. وعلى الرغم من أن دعوات تطبيق الشريعة فضفاضة، فإن تأويلاتها من جانب منظِّري الدعوة السلفية تدعو إلى رفض إشراك المسيحيين في قوائمهم، بل هناك رفض من بعض قادتهم لتولّي الأقباط مناصب «الولاية»، بحجة أن المسلمين هم من يشغل المناصب «المتعلقة بمقاصد الدولة المسلمة». وتشمل مناصب «الولاية» عند الدعوة السلفية: الرئاسة، المجالس النيابية والوزارات، ثمّ إن الأمر قد يتسع لمناصب ومواقع أكثر إذا ما طُبق نطاق الولاية، فـ «تولية الكفار الولايات العامة التي فيها سيادة على المسلمين لا تجوز»[539].

تتعارض هذه التأويلات مع المواطَنة التي تدعو إلى التعامل مع الأقباط بوصفهم جزءًا أصيلًا من المجتمع المصري، وتضمن مشاركتهم في الدولة وإشراكهم كغيرهم في تقاسم السلطة والموارد، وتجنيبهم الحرمان والخضوع لرغبات الأكثرية.

قابلت التطرفَ في مواقف السلفيين تجاه الأقباط مواقفُ أكثر اعتدالًا، حيث لاقت فتاوى السلفيين في ما يتعلق بالأقباط انتقاد الأزهر وكثير من المفكرين، مثل محمد سليم العوا الذي انتقد الفتاوى التي تتعلق بولاية غير المسلمين، ورأى أن الدلائل التي استُشهد بها في هذا الشأن في حاجة إلى إعادة نظر[540]. ووصف الكاتب فهمي هويدي هذه الفتاوى بأنها «فتاوى مفخخة تسيء إلى الإسلام ولا تُعنى بمقاصد الشريعة التي تحقق العدل والمساواة»[541].

اعتمدت الدعوة السلفية على تأويلات معينة للنصوص والتعاليم الدينية من القرآن والسنة، وهذه

التأويلات لا تحمل شكل الفرض والإجبار بالمعنى الراديكالي، إلا أن مآل تطبيقها سيفرض ما سماه عزمي بشارة «نظامًا هرميًا معطى كشأن مقدس»[542]، وبهذا تصطدم بجهتين؛ **أولاهما** تتمثّل في من يخالفونها في تأويل النصوص الدينية المتعلقة بموضوع «الولاية»، فهي لا تحظى بالقبول من مؤسسة الأزهر وبعض الحركات والشخصيات الإسلامية، **والأخرى** تتمثّل في أن الثورة نزعت القداسة عن النظام السياسي والاجتماعي القائم، لذا ثارت عليه وافترضت أن يحدّد الناس مصائرهم في إطار دولة وطنية ولو صاغوا ذلك دينيًا[543].

خامسًا: الدعوة السلفية بعد الانقلاب العسكري

اتفق حزب النور مع ممثلي الكنائس القبطية في تأييدهم انقلاب 3 يوليو/ تموز 2013، لكن هذا لا يعني الاتفاق في الدوافع، أو على التصورات المستقبلية لشكل الدولة، حيث برّر حزب النور مشاركته في لجنة الخمسين لتعديل الدستور بالمحافظة على مواد الهوية، وبخاصة المادة الثانية والمادة 219 المفسرة لها[544]، وهذا جعله في مواجهة مع عدد من الأطراف، من بينهم ممثلو الكنائس المصرية. في إثر ذلك، تراجع حزب النور عن تصميمه على الإبقاء على المادة 219، ولم يكن هذا التنازل نتيجة مواقف أيديولوجية من هوية الدولة بقدر ما كان تحقيقًا لمصالحه السياسية واجتنابًا للاصطدام مع النظام القائم، الأمر الذي ينسجم مع فرضية دراسة مفادها أن التحولات السياسية أثّرت في مواقف الدعوة السلفية.

واعتمد حزب النور في تبريرات مواقفه الفقهية المؤيدة للانقلاب وقبوله بإلغاء المادة 219، على مفهومي «أكل الميتة» و«الحاكم المُتغلب». ويرتبط هذان المفهومان بعلاقات السيطرة والهيمنة الاجتماعية، وهي تنمّ عن الثقافة الدينية السائدة عند الحزب والتي تعطي الأولوية لعوامل الحفاظ على الوضع القائم ومساندة السلطة السياسية، فبعد الانقلاب والانغلاق السياسي تحولت أيديولوجيا الحزب إلى شرعنة ما يريد القوي، وما تنازله لمصلحة الأقباط إلا في هذا السياق.

الخلاصة والنتائج

يُعدّ ملف الأقباط من الملفات ذات الحضور في التاريخ المصري القديم والحديث، وأحد أهم عوامل الاستقرار وتحقيق الانسجام والاندماج في مصر، خصوصًا بعد الثورة، وهو من الملفات المعقدة والحسّاسة التي تنتظر طريقة أفضل في التعامل، مقارنة بما كان في النظام السابق، فعلى الرغم من صورة التلاحم التي ظهرت في ثورة 25 يناير بين المسلمين والأقباط، حين اتفق الثوار على نبذ الطائفية وأن الحرية هي مطلب الجميع، فإن الملف القبطي سرعان ما عاد بإلحاح إلى الساحة المصرية.

بقيت جماعة الإخوان المسلمين محافظة على موقفها تجاه الأقباط، على الرغم من التحولات الكثيرة الاتجاهات في النظام السياسي، وهذا يبعد عنها تهمة احتكار تأويل النص، حيث ترى الجماعة عدم وجود تعارض بين الإسلام وقيم الديمقراطية والمواطَنة، وأن الشريعة الإسلامية مؤسِّسة لهذه المفاهيم. إن من أهم

الأخطاء التي ارتكبتها الجماعة بعد ثورة 25 يناير، عدم الاهتمام بتوضيح الفرق في مواقفها نحو الطائفية والأقباط عن التيار السلفي، فهي لم تبذل جهدها لإبراز التمايز بينها وبين الحركات الإسلامية الأخرى الحديثة في التجربة السياسية، وأعطت الأولوية للمحافظة على تحالفاتها على حساب إظهار مواقفها الثقافية والاجتماعية، لإرضاء حلفائها السلفيين، الأمر الذي أفاد منه خصوم جماعة الإخوان في تخويف الأقباط والتجييش الطائفي ضدهم. ولا شكّ في أن الدور الذي قامت به الكنيسة ووقوفها مع الانقلاب، ساهم في زيادة الفجوة، والغريب أن التقارب كان مع من يكفّرهم ويطالب بتطبيق مبدأ «أهل الذمة عليهم» (حزب النور)، وهذا يعود إلى أن الفجوة بين جماعة الإخوان والأقباط ليست نتيجةَ أيديولوجيا الجماعة، بل بسبب ثلاثة أمور متمثّلة في دور الدولة العميقة وإعلامييها، ودور الكنيسة في السياسة لتحقيق المصالح، وضعف خطاب الإخوان المشوَّش عليه أصلًا من جهة العاملين السابقين.

يعدّ مفهوم «الولاية» من أهم المرتكزات الفقهية التي أحدثت فرقًا بين الحركتين، فعند الدعوة السلفية ثمّة تحفّظ كبير على إشراك الأقباط في العمل السياسي، وهم اضطروا إليه بسبب الانتخابات، وهو المفهوم ذاته الذي ساهم في بناء تصورهم لشكل العلاقة الكلية بالأقباط والأحزاب غير الإسلامية ضمن إطار الدولة والمجتمع، واختلف هذا عن المرونة التي أبدتها جماعة الإخوان، التي أخذت الأحكام الفقهية عندها طابعًا مدنيًا، الأمر الذي سهَّل لها التقارب مع المفاهيم المدنية للتحول الديمقراطي والاندماج الاجتماعي.

أثّرت التحولات السياسية اللاحقة في مصر في التوجهات السياسية للدعوة السلفية، وكان الخط العريض الناظم لها هو الحفاظ على مصلحتها والابتعاد عن دائرة تحقيق الضرر بها، حيث أثّرت هذه التحولات في المكون السياسي لخطابها، لتظهر المواءمات من دون التأثير في المكون الأيديولوجي للخطاب. ومن خلال هذا البحث، نجد أن الدعوة السلفية اعتمدت تفسيرات مطلقة للنصوص الدينية، وأنها لم تُبدِ مرونة في تقبُّل أفكار الآخرين في القضايا الثقافية والقيمية، كما أنها رفضت مفهوم المواطَنة والمساواة، أكان بين المرأة والرجل، أم بين المسلمين وغير المسلمين.

أفضى اختلاف التعامل مع الفقه بين كلتا الجماعتين إلى اختلاف كبير في تصوراتهما تجاه الأقباط، وبعد الانقلاب لجأت الدعوة السلفية إلى فقه «أكل الميتة» بوصفه آلية قفز على المراجعات الأيديولوجية وولوج في صندوق أسود يصعب الفصل فيه بين التكتيكات والاستراتيجيات. وبهذا الأسلوب، لن تكون في الأيام المقبلة في مواجهة الأقباط فحسب، بل سيزيد خصومها ليشملوا قطاعات واسعة من المجتمع المصري. في حين سيزيد ضمور التنظير الفكري لجماعة الإخوان المسلمين وعدم إظهار ما استقر عندها من توجهات تصالحية تجاه الأقباط في ممارساتها الخطابية، من قدرة خصومها على زيادة الهوة بينها وبين الأقباط.

المراجع

1 - العربية

«آخر خطاب للرئيس محمد مرسي قبل الانقلاب العسكري». يوتيوب: 3/ 7/ 2013،

https://www.youtube.com/watch?v=FuZ4LW3MCcQM.

أبو زيد، علا. «الوطنية والحركات الإسلامية». **ثقافتنا**: العدد 27، 2011.

«اتفاق في 'التأسيسية' على اعتبار 'الأزهر' المرجعية الإسلامية الوحيدة». **المصري اليوم**: 12/ 7/ 2012،

http://www.almasryalyoum.com/news/details/200101.

أوتاوي، مارينا وعمرو حمزاوي. «الإسلاميون في السياسة: ديناميكيات المشاركة». مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي: 1/ 12/ 2008،

https://goo.gl/s2WoBp.

«برنامج الإخوان المسلمين لانتخابات التجديد النصفي لمجلس الشورى 2010 م تحت شعار 'الإسلام هو الحل'». إخوان ويكي،

http://bit.ly/1iZzgO4.

«برنامج حزب الحرية والعدالة 2011». إخوان ويكي: 15/ 11/ 2011،

http://bit.ly/1gDBnSB.

برهامي، ياسر. «لا تجوز تولية المسيحي وزيرًا لأنه كافر». يوتيوب: 8/ 12/ 2011،

https://www.youtube.com/watch?v=F7mgTGPQqAOA.

بشارة، عزمي. «في الثّورة والقابلية للثورة: دراسة». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: آب/ أغسطس 2011،

https://goo.gl/2duBDX.

بشارة، عزمي وآخرون. «هل يصح الحديث عن ملف قبطي في مصر؟». المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات: نيسان/ أبريل 2011،

https://goo.gl/tdN5ey.

البشري، طارق. **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية للكتاب، 1980.

البنا، حسن. **رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. [د. م.]: دار الدعوة، [د. ت.].

التكريتي، بثينة. **جمال عبد الناصر: نشأة وتطور الفكر الناصري**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

«حماس تدعو لمحاسبة حبيب العادلي». الجزيرة نت: 9/ 2/ 2011،

http://bit.ly/1iZKAcY.

«حوار المرشد العام للإخوان المسلمين مع قناة الحياة 4: مقطع فيديو.» يوتيوب: 28/ 3/ 2011،

https://www.youtube.com/watch?v=F7qvSycJaYYA.

دبش، حمدي. «'المصري اليوم' تنشر تفاصيل برنامج حزب النور 'السلفي'». **المصري اليوم**: 30/ 5/ 2011،

http://www.almasryalyoum.com/news/details/135220.

«الدكتور محمد سليم العوا يرد على الشيخ ياسر برهامي في مسألة ولاية الكافر على المسلم». يوتيوب: 18/ 3/ 2012،

http://www.youtube.com/watch?v=FklNwpyKIjqg.

ربيع، خلف الله. **الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان**. القاهرة: مكتبة وهبة، 1984.

زكي، أنس. «أسرة سيد بلال تشكو تجاهل قضيته». الجزيرة نت: 15/ 11/ 2011،

https://goo.gl/tPZxoj.

زهمول، إبراهيم. **الإخوان المسلمون.. أوراق تاريخية**. باريس: [د. ن.]، 1985.

سرحان، همام. «الأداء البرلماني للإخوان في الميزان». سويس أنفو، 20/ 10/ 2005،

https://goo.gl/qxAVdS.

سعد، عبد الحفيظ. «منتصر الزيات: 'الإخوان' يسعون لإقصاء الإسلاميين الآخرين عن العمل السياسي». **الشرق الأوسط**: 29/ 10/ 2005،

https://goo.gl/VbVV4z.

شماخ، عامر. **الإخوان والأقباط: من يطمئن من؟!**. القاهرة: مكتبة وهبة، 2008.

عبد الفتاح، نبيل. «الإسلام والأقلية الدينية في مصر: التيارات والإشكاليات». **المستقبل العربي**: السنة 4، العدد 30، آب/ أغسطس 1981.

عبد المنعم، رحاب. «الحرية والعدالة يرشح أقباطًا في الانتخابات التشريعية المقبلة». **الأهرام الرقمي**: 4/ 9/ 2012،

https://goo.gl/BhAeTo.

العروي، عبد الله. **مفهوم الأيديولوجية**. ط 5. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.

العناني، خليل. «حزب 'الحرية والعدالة' الإخواني: هاجس الاستقلالية». مركز كارنيغي للشرق الأوسط: 1/ 6/ 2011،

http://ceip.org/1md2CJ1.

______. «دور الدين في 'المجال العام' في مصر بعد ثورة 25 يناير». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: 19/ 3/ 2012،

https://goo.gl/xxGNBg.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979.

فارس، مايكل. «جدل قبطي بعد اختيار 'حبيب' و'مرقص' مساعدين للرئيس». **اليوم السابع**: 27/ 8/ 2012،

http://bit.ly/1KlNoGL.

القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين**. القاهرة: دار الشروق، 2001.

كيلة، سلامة. «عن المسألة الطائفية». الجزيرة نت: 14/ 6/ 2014،

https://goo.gl/xPFxFa.

لاكروا، ستيفان. «شيوخ وسلفيون: نظرة داخل السلفية المصرية الجديدة». مركز بروكنجز (الدوحة): 2012،

https://goo.gl/bfEL4b.

ليلة، علي. «لماذا قامت الثورة؟: بحث في أحوال الدولة والمجتمع». في: محمود عبد الفضيل. **الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات**. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

«مبادرة الإخوان المسلمين للإصلاح الداخلي في مصر». الجزيرة. نت: 16/ 5/ 2005،

https://goo.gl/BwYC66.

المصريون: 12/ 11/ 2011.

مصطفى، هالة. **الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك**. القاهرة: دار أجيال المستقبل للطباعة والنشر، 1995. (كتاب المحروسة)

المقدم، محمد. «أدب التعامل مع الكفار». إسلام ويب: 1/ 5/ 2014،

https://goo.gl/eArxQL.

«مناظرة بين د. خالد منتصر وصبحي صالح حول التصريحات التي أدلى بها». يوتيوب: 28/ 5/ 2011،

https://www.youtube.com/watch?v=Fk-HkIUColFw.

نسيرة، هاني. «السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة». **كراسات إستراتيجية**: العدد 220، 2011.

هويدي، فهمي. «فتاوى مفخخة». **نافذة مصر**: 9/ 1/ 2012،

https://goo.gl/tyCUI6.

«ياسر برهامي يردّ على المخاوف من قيام الدولة السلفية الطالبانية في مصر». يوتيوب: 14/ 9/ 2011،

http://www.youtube.com/watch?v=FdpvndzB74Z0.

2 - الأجنبية

Abdelaal, Mohamed. «Religious Constitutionalism in Egypt: A Case Study.» Fletcher Forum of World Affairs: vol. 37, no. 1, Winter 2013.

«Egypt's Islamist Parties Win Elections to Parliament». BBC Middle East: 21 / 1 / 2012, http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-1666574A.

«Elections in Egypt Analysis of the 2011 Parliamentary Electoral System.» International Foundation for Electoral Systems: 1 / 11 / 2011, https://goo.gl/c5vLRA.

El - Errian, Essam. «What the Muslim Brothers Want.» The New York Times: 9 / 2 / 2011, https://goo.gl/RVsJvu.

Mann, Michael. «The Sources of Social Power Revisited: A Response to Criticism.» in: John A. Hall & Ralph Schroeder (eds.). An Anatomy of Power: The Social Theory of Michael Mann. New York: Cambridge University Press, 2006.

McAdam, Doug. «Conceptual Origins, Current Problems, Future Directions». in: Doug McAdam, John D. McCarthy & Mayer N. Zald (eds.). Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings. England: Cambridge University Press, 1996.

Mustafa, Mohanad. «The Interaction of Political Islam with Democracy: The Political Platform of the Muslim Brotherhood in Egypt as a Case Study.» International Journal of Humanities and Social Science: vol. 3, no. 11, 2013.

Wickham, Carrie Rosefsky. The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement. London: Princeton University Press, 2013.

(477)

Doug McAdam, «Conceptual Origins, Current Problems, Future Directions», inC Doug McAdam, John D. McCarthy & Mayer N. Zald (eds.), Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings (EnglandC Cambridge University Press, 1BB6), p. 27.

(478)

Mohamed Abdelaal, «Religious Constitutionalism in Egypt: A Case Study,» Fletcher Forum of World Affairs, vol. 37, no. 1 (Winter 2013), pp. 35 – 51.

(479)

Mohanad Mustafa, «The Interaction of Political Islam with Democracy: The Political Platform of the Muslim Brotherhood in Egypt as a Case Study,» International Journal of Humanities and Social Science, vol. 3, no. 11 (2013), pp. 144 – 154.

(480) عامر شماخ، **الإخوان والأقباط: من يطمئن من؟!** (القاهرة: مكتبة وهبة، 2008).

(481) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979)، ص 79.

(482) المرجع نفسه.

(483) المرجع نفسه، ص 71.

(484) المرجع نفسه، ص 77.

(485)

Michael Mann, «The Sources of Social Power Revisited: A Response to Criticism,» inCJohn A. Hall & Ralph Schroeder (eds.), An Anatomy of Power: The Social Theory of Michael Mann (New YorkC Cambridge University Press, 2006), p. 34B.

(486) المرجع نفسه، ص 347 - 349.

(487) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية للكتاب، 1980)، ص 14 - 20.

(488) عزمي بشارة وآخرون، «هل يصح الحديث عن ملف قبطي في مصر؟»، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات (نيسان/ أبريل 2011)،

https://goo.gl/tdN5ey.

(489) كشف رئيس الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء المصري، اللواء أبو بكر الجندي، أن تعداد الأقباط في مصر هو خمسة ملايين ومئة وثلاثون ألف مواطن، وهو ما أثار حفيظة الأقباط، ليقول الجندي في ما بعد إن هذه الإحصاءات تقديرية وليست قطعية.

(490) بشارة وآخرون، «هل يصحّ الحديث».

(491) سلامة كيلة، «عن المسألة الطائفية»، الجزيرة نت، 14/ 6/ 2014،

https://goo.gl/xPFxFa.

(492) بثينة التكريتي، **جمال عبد الناصر: نشأة وتطور الفكر الناصري** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 352 - 353.

(493) عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجية**، ط 5 (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 126.

(494) هالة مصطفى، **الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك**، كتاب المحروسة (القاهرة: دار أجيال المستقبل للطباعة والنشر، 1995)، ص 111 - 119.

(495) خلف الله ربيع، **الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1984)، ص 154.

(496)

Carrie Rosefsky Wickham, The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement (London: Princeton University Press, 2013), pp. 30 - 32.

(497) علي ليلة، «لماذا قامت الثورة؟: بحث في أحوال الدولة والمجتمع»، في: محمود عبد الفضيل، **الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 30 - 31.

(498) للاستزادة، انظر: بشارة وآخرون، «هل يصحّ الحديث».

(499) أنس زكي، «أسرة سيد بلال تشكو تجاهل قضيته»، الجزيرة نت، 15/ 11/ 2011،

https@goo.gl/tPZxoj.

(500) «حماس تدعو لمحاسبة حبيب العادلي»، الجزيرة نت، 9/ 2/ 2011،

http@bit.ly/1iZKAcY.

(501) نبيل عبد الفتاح، «الإسلام والأقلية الدينية في مصر: التيارات والإشكاليات»، **المستقبل العربي**، السنة 4، العدد 30 (آب/ أغسطس 1981)، ص 76.

(502) المرجع نفسه.

(503) بشارة وآخرون، «هل يصحّ الحديث».

(504) علا أبو زيد، «الوطنية والحركات الإسلامية»، **ثقافتنا**، العدد 27 (2011)، ص 151.

(505) حسن البنا، **رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** ([د. م.]: دار الدعوة، [د. ت.]).

(506) المرجع نفسه.

(507) البشري، ص 500.

(508) المرجع نفسه، ص 501 – 504.

(509) همام سرحان، «الأداء البرلماني للإخوان في الميزان»، سويس أنفو، 20/ 10/ 2005،

https@goo.gl/qxAVdS.

(510) عبد الحفيظ سعد، «منتصر الزيات: 'الإخوان' يسعون لإقصاء الإسلاميين الآخرين عن العمل السياسي،» **الشرق الأوسط**، 29/ 10/ 2005،

https@goo.gl/VbVV4z.

(511) خليل العناني، «حزب 'الحرية والعدالة' الإخواني: هاجس الاستقلالية»، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، 1/ 6/ 2011،

http@ceip.org/1md2CJ1.

(512) صاغ بنود مقترح دستور 1952 في 103 مواد، طه بدوي أستاذ القانون العام بجامعة الإسكندرية، بإشراف المستشار محمد كامل رئيس الشعبة القانونية لجماعة الإخوان، وكان يشغل قبل ذلك رئاسة المحكمة العسكرية، ووافقت عليه جماعة الإخوان المسلمين، وصيغ قبل سقوط الملكية، ونجد آثارًا

لذلك في الدستور عند مناقشته نظام الحكم.

(513) إبراهيم زهمول، **الإخوان المسلمون.. أوراق تاريخية** (باريس: [د. ن.]، 1985)، ص 60.

(514) المرجع نفسه، ص 15.

(515) يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام: مكانتها.. معالمها.. طبيعتها.. موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين** (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 62.

(516) «مبادرة الإخوان المسلمين للإصلاح الداخلي في مصر»، الجزيرة. نت، 16/ 5/ 2005،

https://goo.gl/BwYC66.

(517) «برنامج الإخوان المسلمين لانتخابات التجديد النصفي لمجلس الشورى 2010 م تحت شعار 'الإسلام هو الحل'»، إخوان ويكي،

http://bit.ly/1iZzgO4.

(518) جاء حكم المحكمة الدستورية العليا في القضية رقم 119 لسنة 21 قضائية عام 2004، محاولة من المحكمة للرد على التساؤلات والمخاوف المترتبة على صيغة نص المادة الثانية، موضحًا أنه «لا يجوز لنص تشريعي أن يناقض الأحكام الشرعية القطعية في ثبوتها ودلالتها».

(519)

Abdelaal, p. 4.

(520) «حوار المرشد العام للإخوان المسلمين مع قناة الحياة 4: مقطع فيديو» يوتيوب، 28/ 3/ 2011،

https://www.youtube.com/watch?v=F7qvSycJaYYA.

(521) **المصريون**، 12/ 11/ 2011.

(522) رحاب عبد المنعم، «الحرية والعدالة يرشح أقباطًا في الانتخابات التشريعية المقبلة»، **الأهرام الرقمي**، 4/ 9/ 2012،

https://goo.gl/BhAeTo.

(523)

«Elections in Egypt Analysis of the 2011 Parliamentary Electoral System,» International Foundation for Electoral Systems, 1/ 11/ 2011,

https://goo.gl/c5vLRA.

(524) مايكل فارس، «جدل قبطي بعد اختيار ’حبيب‘ و’مرقص‘ مساعدين للرئيس»، **اليوم السابع**، 27/ 8/ 2012،

http://bit.ly/1KlNoGL.

(525) «آخر خطاب للرئيس محمد مرسي قبل الانقلاب العسكري،» يوتيوب، 3/ 7/ 2013،

https://www.youtube.com/watch?v=FuZ4LW3MCcQM.

(526)

Essam El - Errian, «What the Muslim Brothers Want,» The New York Times, 9/ 2/ 2011, https://goo.gl/RVsJvu.

(527) «برنامج حزب الحرية والعدالة 2011»، إخوان ويكي، 15/ 11/ 2011،

http://bit.ly/1gDBnSB.

(528) «مناظرة بين د. خالد منتصر وصبحي صالح حول التصريحات التي أدلى بها»، يوتيوب، 28/ 5/ 2011،

https://www.youtube.com/watch?v=Fk-HkIUColFw.

(529) البرنامج الانتخابي لحزب الحرية والعدالة 2011.

(530) مارينا أوتاوي وعمرو حمزاوي، «الإسلاميون في السياسة: ديناميكيات المشاركة»، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 1/ 12/ 2008،

https://goo.gl/s2WoBp.

(531) خليل العناني، «دور الدين في ’المجال العام‘ في مصر بعد ثورة 25 يناير»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 19/ 3/ 2012،

https://goo.gl/xxGNBg.

(532)

Egypt's Islamist Parties Win Elections to Parliament», BBC Middle» .East, 21/ 1/ 2012, http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east16665748

(533) هاني نسيرة، «السلفية في مصر: تحولات ما بعد الثورة»، **كراسات استراتيجية**، العدد 220

(2011).

(534) أميمة عبد اللطيف، «الإسلاميون والثورة»، في: عبد الفضيل، ص 240.

(535) محمد المقدم، «أدب التعامل مع الكفار»، إسلام ويب، 1/ 5/ 2014،

https://goo.gl/eArxQL.

(536) «ياسر برهامي يردّ على المخاوف من قيام الدولة السلفية الطالبانية في مصر»، يوتيوب، 14/ 9/ 2011،

http://www.youtube.com/watch?v=dpvndzB74Z0.

(537) ستيفان لاكروا، «شيوخ وسلفيون: نظرة داخل السلفية المصرية الجديدة»، مركز بروكنجز (الدوحة) (2012)،

https://goo.gl/bfEL4b.

(538) حمدي دبش، «'المصري اليوم' تنشر تفاصيل برنامج حزب النور 'السلفي'»، **المصري اليوم**، 30/ 5/ 2011،

http://www.almasryalyoum.com/news/details/135220.

(539) ياسر برهامي، «لا تجوز تولية المسيحي وزيرًا لأنه كافر»، يوتيوب، 8/ 12/ 2011،

https://www.youtube.com/watch?v=F7mgTGPQqAOA.

(540) «الدكتور محمد سليم العوا يرد على الشيخ ياسر برهامي في مسألة ولاية الكافر على المسلم»، يوتيوب، 18/ 3/ 2012،

http://www.youtube.com/watch?v=FklNwpyKIjqg.

(541) فهمي هويدي، «فتاوى مفخخة»، **نافذة مصر**، 9/ 1/ 2012،

https://goo.gl/tyCUI6.

(542) عزمي بشارة، «في الثّورة والقابلية للثورة: دراسة»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (آب/ أغسطس 2011)،

https://goo.gl/2duBDX.

(543) تجنبًا لتعدد المرجعيات الدينية في مصر، جرى الاتفاق بين أعضاء الجمعية التأسيسية على أن الأزهر هو المرجعية الإسلامية الوحيدة، انظر: «اتفاق في 'التأسيسية' على اعتبار'الأزهر' المرجعية

الإسلامية الوحيدة»، **المصري اليوم**، 12/ 7/ 2012،

http//www.almasryalyoum.com/news/details/200101.

(544) تنص المادة 219 من دستور 2013، على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلّية وقواعدها الأصولية والفقهية ومصادرها المعتبرة في مذاهب أهل السنة والجماعة»، وهي مفسِّرة لمبادئ الشريعة الإسلامية بوصفها مصدرًا رئيسًا للتشريع، ووردت في المادة الثانية.

الفصل الرابع عشر
الموقف من الآخر في الفكر الإسلامي من التعصب إلى التسامح: بعض المسائل الأصولية أنموذجًا ......
حمادي ذويب

يستطيع المطّلع على أدبيات المؤسسة الدينية السنية في العلوم الإسلامية المختلفة، على غرار علوم أصول الفقه، والحديث، والكلام، والفقه، والتاريخ... وغيرها من العلوم، أن يقف على أنها كانت تقف من الابتداع والمبتدعين، أي من الآخر غير السني، موقفًا استهجانيًا تعدّدت مستوياته نظريًا وعمليًا، من ذلك إقصاؤهم من المشاركة في النشاطين الديني، كرواية الأحاديث والشهادة والمشاركة في الإجماع، والسياسي وعزلهم عن المجتمع الإسلامي، فلا يتزوجون من مسلمات[545]، ولا يرثون، ولا يورثون، ولا يصلى عليهم عند موتهم[546]. وما يبرّر هذا السلوك عَدُّ المبتدعِ كافرًا ونجسًا وشيطانًا[547]، لأنه خارج على أهل السنة والجماعة يهدّد وحدتهم ووجودهم.

كان الوجود السني مهددًا بالفعل في فترات عدّة، سواء بفعل ثورات الخوارج، أو في أثناء سيطرة المعتزلة على جانب من الحياة السياسية والفكرية في الخلافة العباسية في الثلث الأول من القرن الثالث للهجرة.

لكن هل يبرّر الصراع السياسي بين السنيّين وغيرهم من المذاهب والفرق الإسلامية اعتبار البراءة من البدع وأهلِها من أصول أهل السنة والجماعة؟ وهل من تبرير لإقصاء المبتدع من التوبة، واعتبارها محصورة بالسنيين[548]؟ وهل المسلمون مأمورون حقًا بمعاداة أهل البدع كما ذهب إلى ذلك الشاطبي[549]؟

لئن سعت المؤسسة الدينية ممثلة بعلماء أصول الفقه، إلى إسباغ المشروعية الدينية على نشاطها وتنظيراتها وتأويلاتها، فإنها حاولت أن تقاوم مناوئيها من العلماء المخالفين إياها في العقيدة والمذهب أيضًا، وعلى هذا الأساس أَطلقت عليهم تسميات تهجينية، منها «أهل البدع» و«أهل الأهواء»، وانبرى الفقهاء والمحدّثون والأصوليون السنيون يتصدّون للمذاهب غير السنية الأربعة، كما يقول عبد الله بن المبارك ويوسف بن أسباط: «أصول البدع أربعة، الشيعة والخوارج والقدرية والمرجئة»[550].

بمقدار قوّة تأثير هذه المذاهب «المبتدعة» وانتشارها في الواقع التاريخي كانت ردّات الفعل عليها، ومنها العملية والعنيفة[551]، وكذلك النظرية من طريق الكتابة[552]. ويبدو أن القرن الثاني للهجرة شهد انطلاقة المؤلفات المضادة لأهل البدع لحماية دار الإسلام من الزحف المتنامي للمستحدثات[553].

كان المحدّثون الرواد المخطّطين لهذه الحملة، واقتدى بهم العلماء السنيون في باقي العلوم الإسلامية وفي المذاهب المختلفة، غير أن هذا لا يعني اتفاق جميع العلماء على مواقف واحدة وثابتة تجاه القضايا الدينية وغير الدينية، فتعريف المبتدع مثلًا مسألة خلافية بينهم؛ فإذا كانت أغلبية علماء أصول الفقه يشيرون إلى أن المبتدعة هم أتباع المذاهب غير السنية[554]، فإن فريقًا من المحدّثين ومن سار في ركابهم يرى أن أهل البدع يوجدون ضمن السنيين أيضًا[555].

لئن كان مفهوم البدعة في اللغة متّسع الدلالة، غير خاص بمجال معين، دالًا على معنى الإنشاء والاختراع لا على مثال سابق، وعلى معنى الابتداء والتجديد[556]، فإن تأثير المحدّثين والفقهاء جعل هذا المفهوم يتشبّع بالدلالات المعيارية، والسلبية منها خصوصًا. يقول ابن حجر: «البدعة أصلها ما أُحدث على غير مثال سابق، وتطلق في الشرع في مقابل السنة، فتكون مذمومة»[557].

من هنا يظهر لنا أن حصر دلالة البدعة في مجال الدين هو وراء تغليب النظرة المعيارية التي جعلت الفقهاء يرون أن كل ما يخالف الدين أو ليس له أصل أصيل فيه، يندرج ضمن مجال البدعة والابتداع، وهذا الموقف مشترك بين أهل السنة والشيعة[558].

مثلما كان التكفير سلاحًا مذهبيًا يلجأ إليه بعض العلماء المنتمين إلى مذهب ما للتشنيع بخصومهم، أضحى الابتداع أداة صراع مذهبي قد تُطابق التكفير عند من يرى المبتدع كافرًا، وربما تختلف عنه لدى من يعدّ المبتدع مسلمًا ضالًا[559]. هكذا، تنافست الفرق الإسلامية في أن تنفيَ عن نفسها صفة الابتداع لتتّهم به خصومها من الفرق الأخرى[560]. وقد تطرّقت المدوّنة الأصولية في مناسبات عدّة إلى الموقف من المبتدعين، سواء في مباحث الخبر، أو الإجماع، أو الاجتهاد.

أولًا: إقصاء خبر غير السني

اتّفق فريق من علماء أهل السنة من الأصوليين والمحدّثين، على رفض الاعتماد على أخبار غير السنيين الدينية، غير أن هذا الموقف لا يحجب حقيقة أن المسألة خلافية. يقول الخطيب البغدادي: «اختلف أهل العلم في السماع من أهل البدع والأهواء، فمنعت طائفة من السلف صحة ذلك لعلة أنهم كفّار عند من ذهب إلى إكفار المتأوّلين، وفسّاق عند من لم يحكم بكفر متأوّل. وقال من ذهب إلى هذا المذهب إن الكافر والفاسق بالتأويل في منزلة الكافر المعاند والفاسق العامد، فيجب ألا يقبل خبرهما ولا تثبت روايتهما»[561].

يُبرز هذا الشاهد أن المبرّر الأوّل لأصحاب موقف الإقصاء كان كفر المبتدعين، لذلك عوّلوا على الآية السادسة من سورة الحجرات[562]، انطلاقًا من مطابقتهم بين الفاسق والمبتدع في هذه الآية، فكلاهما خارج على الحدّ الشرعي[563] وعن دائرة الإيمان[564]. ويعدّ الأصوليون المبتدع كافرًا نتيجة رفض وصفه بالفاسق المظنون، فهو في نظرهم فاسق مقطوع بفسقه[565]، ولا سبيل إلى التمييز بين فسق مظنون وفسق مقطوع به، أو بين داعية إلى هواه ومن لا يدعو إليه، فكل أصحاب البدعة يدعون إلى هواهم، لذلك لا تقبل روايتهم في

أمور الدين[566].

ذهب أصحاب هذا الموقف إلى أن الفسق المتمثّل بارتكاب المحظورات الشرعية أخفّ من الفسق الاعتقادي أو الفسق المتأوّل؛ لأن الأوّل يقتصر على تجاوز فعل شرعي، في حين يجمع الثاني بين ارتكاب المحظور في الفعل وارتكاب المحظور في النظر والاستدلال[567].

انطلق بعض الأصوليين من هذه الفكرة لقياس سلوك الفاسق المتأوِّل على سلوك الكافر المتأوِّل، فاليهود والنصارى متأوّلون، لاعتقادهم أنهم على حقّ، وكذلك المسلم الذي اعتقد اعتقادًا أدّاه إلى كفر أو فسق، لذلك فإن ردّ أخبار اليهود والنصارى حجّة في ردّ رواية المبتدع الكافر المتأوّل[568].

ويؤصل السنيون رفضهم أخبار المبتدعين اعتمادًا على الإجماع أيضًا. يقول الجويني: «وأصحاب أبي حنيفة وإن قبلوا شهادة الفاسق، لم يجسروا على أن يبوحوا بقبول رواية الفاسق، فإن قال به قائل فقوله مسبوق بإجماع من مضى على مخالفته»[569]. وحرِصَ بعض الأصوليين المتكلمين على التشريع العقلي لإقصاء خبر المبتدع، فرأى أن القول بقبول روايته يستدعي دليلًا، والأصل انعدامه[570].

في العصر الحديث، ظهر بين الباحثين المسلمين اتجاه تجديدي يسعى إلى تخفيف مواقف التعصّب والحصار على مرويات المذاهب غير السنية. ومن أهم النماذج في هذا الشأن ابن الوزير، الذي رجّح قبول رواية المتأوِّل والمبتدع الذي عُرف بالصدق ولم يكن داعية إلى مذهبه. ويعضد ابن الوزير هذا الرأيَ من خلال حجّتين: **أولاهما** تاريخية تقوم على أن أكثر السلف من الصحابة ومن أهل البيت قبلوا رواية فاسق التأويل وكافره[571]، و**الثانية** حجّة عقلية تنهض على أن المسألة لا قطع فيها، ذلك أنها مبنية على الظن الفردي من دون سواه، لذلك يقول: «إن المعتبَر هو غلبة الظن بعدالة الراوي وصدقه في ما رواه وضبطه (...) وكل متعبّد بظنه ولا خير في الشقاق بين المسلمين وعلماء الإسلام وإشعال نار التعصب بين طوائف الإسلام بالأهواء والمذاهب»[572].

إن التعصّب في نظر ابن الوزير هو البلوى العظيمة التي مزّقت صفوف المسلمين، ومن أهم تجليات التعصّب في مبحث الخبر عند الأصوليين – في نظره – مسائل الجرح والتعديل، فهو أهم مجال علمي دارت فيه المعارك بين الفرق الإسلامية المتمذهبة وجَرْحُ بعضهم بعضًا، غافلين عن القول الفصل في حل مشكلة الجرح والتعديل. ووضّح ذلك بتعمد السني جرح الشيعي وإن كان صادقًا مؤمنًا، وتعمد الشّيعي جرح السني وإن كان ثقةً ورعًا. ويفسّر هذا الموقف بالتقليد المذهبي، وحله يكمن في قاعدة أُقرّت منذ القديم تنصّ على أنه «لا يقبل الجرح المطلق الذي لم يبين سببه، ولا الجرح بالمذهب، ولا تردّ رواية المبتدع المتأوِّل ألّا إذا كان داعيةً يدعو إلى ترويج مذهبه بالأباطيل التي لا أصل لها، فإنه لا يقبل فيها»[573]. فهذه هي القاعدة المحررة في كتب المحققين من الأصوليين المنصفين في رأيه، لكنها أصبحت حبرًا على ورق.

في السياق نفسه، عبّر رشيد رضا عن موقف معتدل وغير متعصّب من مرويات غير السنيين، معتمدًا على سلطة ابن تيمية الذي ذكر أن رواة الحديث من أئمة أهل السنة؛ كالإمام أحمد، والبخاري، ومسلم،

وأصحاب السنن، كانوا يروون عن الخوارج والشيعة والمعتزلة ولا يلتفتون إلى مذهب الراوي بل إلى عدالته في نفسه[574].

عبّر صاحب مجلة **المنار** في أكثر من مناسبة عن موقفه المتسامح مع مرويات الشيعة، نائيًا بنفسه عن حسبان الانتماء المذهبي معيارًا من معايير قبول رواية غير السني. ومن ذلك تعليقه على قول الألوسي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ﴾ (الأعراف: 44): «هو على ما رُوي عن ابن عباس، صاحب الصور (ع)، وقيل: مالك خازن النار، وقيل: ملَك من الملائكة غيرهما يأمره الله بذلك. ورواية الإمامية عن الرضا وابن عباس أنه علي كرّم الله وجهه، مما لم يثبت من طريق أهل السنة. وبعيد عن هذا الإمام أن يكون مؤذنًا وهو إذ ذاك في حظائر القدس» بقوله (رضا) إن «واضعي كتب الجرح والتعديل لرواة الآثار لم يضعوها على قواعد المذاهب، وقد كان في أئمتهم من يُعدّ من شيعة علي وآله، كعبد الرزاق والحاكم، وما منهم أحد إلا وقد عدّل كثيرًا من الشيعة، فإذا ثبتت هذه الرواية بسند صحيح قبلناها، ولا نرى كونَه في حظائر القدس مانعًا منها، ولو كنا نعقل لإسناد هذا التأذين إليه كرّم الله وجهه معنى يُعد به فضيلة أو مثوبة عند الله، لقبلنا الرواية بها دون السند الصحيح، ما لم يكن موضوعًا أو معارَضًا برواية أقوى سندًا أو أصحّ متنًا»[575]. هكذا يبرّئ رشيد رضا أصحاب كتب الجرح والتعديل من التعصب المذهبي مبيّضًا أفعالهم.

ثانيًا: هل يدخل المخالف مذهبيًا في الإجماع؟

تعدّ مشاركة المخالف مذهبيًا أو المبتدع - وفق التسمية المذهبية القديمة التي تحمل بُعدًا استهجانيًا واضحًا - من المسائل الأصولية الخلافية في الفكر الإسلامي القديم، وفي هذا السياق يقول أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت 370 هـ): «وقد اختلف أهل العلم بعدهم في ذلك، فقال قائلون: لا ينعقد الإجماع الذي هو حجّة الله عزّ وجل إلا باتفاق فِرق الأمة كلها ومن كان محقًا أو مبتدعًا ضالًا ببعض المذاهب الموجبة للضلال. وقال آخرون: لا اعتبار بموافقة أهل الضلال، لأن الحقّ في صحة الإجماع»[576].

يستخلص من النظر في المدوّنة الأصولية القديمة أن الموقف المهيمن عليها إقصاء الآخر من المشاركة في الإجماع، وهو موقف متبادل بين ممثلي الفرق والمذاهب الإسلامية؛ لأن كل فرقة ترى أنها تمثّل الإسلام الصحيح وتُطابِق أهلَ السنة والجماعة والفرقة الناجية التي ذُكرت في الحديث المعروف. ومن تجليات هذا الموقف عدُّ السنيين، على سبيل المثال، أن من شروط أهل الإجماع أن يكونوا للاعتقاد السني معتنقين. يقول السمرقندي الحنفي الماتريدي (القرن السادس الهجري) في هذا الشأن: «لوجود أهلية الإجماع شرائط، بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه. أما المتفق عليه فهو العقل والبلوغ والإسلام والعدالة وكونه من أهل الاجتهاد والفتوى في الأحكام الشرعية، وكونه من أهل السنة والجماعة (...) وأما اشتراط كونه من أهل السنة والجماعة وألا يكون من أهل البدعة، فلأن صيرورة إجماع الأمة بطريق الكرامة، وصاحب البدعة ليس من أهل الكرامة»[577].

الظاهر أن ما يبرّر هذا الموقف الإقصائي ينحصر في خلاف له طابع مزدوج «أيديولوجي - عقائدي»

من جهة، وسياسي من جهة أخرى. فعلى الصعيد الأول، يوجد خلاف عقائدي في كثير من المسائل يولد الفرق الإسلامية، على غرار الموقف من الصحابة، ومن السلف وعدم قبول أخبارهم وعدم الاعتداد بهم في الإجماع والاختلاف. وعلى الصعيد الثاني، كانت الخلافة محور خلاف بين أهل السنة والشيعة والخوارج، إنْ في مستوى كلامي وفقهي نظري أو في مستوى واقعي وعملي. وبناء على هذا، عُدَّ المخالف عقائديًا أو سياسيًا خارجًا من الملة وكافرًا، حفاظًا على واجب الطاعة للمؤسستين الدينية والسياسية في آن.

شهد الفكر الإسلامي الحديث بوادر الخروج من المفهوم المذهبي الإقصائي للإجماع بتصوّره القديم، وجرى تأكيد مفهوم متّسع لكل مجتهدي الأمة مهما كانت انتماءاتهم المذهبية. وبرز هذا الموقف على نحو صريح وجليّ عند عبد الوهاب خلّاف في أثناء تعريفه الإجماع، حيث ذكر أن الإجماع «هو أن يتفق على الحكم الشرعي في الواقعة جميع المجتهدين من المسلمين في وقت وقوعها، فلو اتفق على الحكم الشرعي في الواقعة مجتهدو الحرمين فقط، أو مجتهدو العراق فقط، أو مجتهدو الحجاز، أو مجتهدو آل البيت، أو مجتهدو أهل السنة من دون مجتهدي الشيعة، لا ينعقد شرعًا بهذا الاتفاق الخاص إجماع، لأن الإجماع لا ينعقد ألا بالاتفاق العام من جميع مجتهدي العالم الإسلامي في عهد الحادثة، ولا عبرة بغير المجتهدين»[578].

هذا المفهوم الكلي الجامع للإجماع وإنْ كانت جذوره قديمة في الفكر الإسلامي، فإن ممثلي الفكر الإسلامي الحديث هم الذين شدّدوا عليه، بفعل التغير الطارئ في الفكر الإنساني تجاه المخالف والمغاير والمختلف. ولمسنا أثر هذا التغير عند محمد رشيد رضا، فهو استخلص من تعريف الإجماع عند أغلبية الأصوليين أنه «اتفاق مجتهدي هذه الأمة بعد وفاة نبيها في عصر على أمرٍ، أيِّ أمرٍ كان»[579] لا عبرة فيه باتفاق بعض المجتهدين، ولو أكثرهم؛ ما يعني أنه يرفض الإجماع الخاص بطائفة دون أخرى، أو بمذهب دون مذهب. والظاهر أنه لا يقصي من المشاركة في الإجماع إلا المقلدين، أي العوام وغير المسلمين الذين يكفرون ببدعتهم، والذين يجعلون الإسلام جنسية لهم لا دينًا، بحسب عبارته[580].

نلمس من خلال هذا الموقف فتح الباب للعلماء غير السنيين المعتدلين للمشاركة في الإجماع. وفي هذا السياق نفهم كثيرًا من مواقف الاحترام التي أبداها الشيخ رشيد رضا للشيعة. ومن تجليات هذا الاحترام، في نظرنا، عرضه رأي الشيعة في كثير من المسائل الفقهية ونأيه عن ظاهرة تهميش مواقفهم التي نلفاها في أغلب الكتب السنية القديمة. فمن ذلك مثلًا، أنه يقول عند تفسير الآية ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (البقرة: 237)، يقول: «قيل هو الولي مطلقًا، وعليه جماعة من المفسّرين، أو الولي المجبر، وهو الأب أو الجَدّ، فيعفو له عن النصف الواجب، كله أو بعضه، والشيعة لا تبيح له العفو عن كله، وقال كثير منهم: إن الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج الذي بيده حلها»[581].

إضافة إلى ذلك، ذكر الشيخ رشيد رضا في مناسبات عدّة موافقات الشيعة لأهل السنة؛ من ذلك أنه عندما أثار مسألة التيمم ذكر أن محله – وفق نصّ الآية – هو الوجه واليدان، وأن كثيرًا من العلماء وأصحاب الحديث يذكرون هذا الرأي، وأن الشيعة الإمامية تعتمده أيضًا[582].

يصرّح رشيد رضا في بعض المواطن من تفسيره بأنه متفق مع إجماع الشيعة. يقول: «ويدل على ما ذُكر ما

ثبت بإجماع أهل السنة والشيعة أن الإمام الحسن لما حضرته الوفاة استأذن من عائشة الصدّيقة وسألها أن تعطيه موضعًا للدّفن في جوار جدّه المصطفى»[583].

ثالثًا: الاعتداد باجتهاد غير السنيين في العصر الحديث

اتسمت شروط الاجتهاد في المدونة الأصولية السنية بالنخبوية والإقصاء، فالفكر السني يحصر المجتهدين في فئتي أهل الحديث وأصحاب الرأي. يقول الشهرستاني: «ثم المجتهدون من أئمة الأمة محصورون في صنفين لا يعدوان إلى ثالث، أصحاب الحديث وأصحاب الرأي»[584]. وإذا كان أصحاب داود الظاهري قد عُدّوا ضمن الفريق الأول، فإن الفكر السني سيسير نحو إقصائهم، لرفضهم حجية القياس. يقول الزركشي في سياق حديثه عن شرط القياس ضمن شروط الاجتهاد: «قال ابن دقيق العيد: ويلزم من اشتراط هذا ألا يكون الظاهرية النفاة للقياس مجتهدين»[585].

يشمل الإقصاء الفرق غير السنية، كالمعتزلة والخوارج والشيعة، ويمكن استنتاج ذلك من حضور شرط العدالة لدى كثير من الأصوليين، وهو في بُعد من أبعاده يعني سلامة مذهب المجتهد وعقيدته من المعتقدات غير السنية. يقول الجويني: «ويشترط أن يكون المفتي عدلًا؛ لأن الفاسق وإن أدرك فلا يصلح قوله للاعتماد، كقول الصبي»[586].

في إمكاننا أن نعدّ موقف إقصاء غير السنيين من تجليات انقطاع شروط الاجتهاد عن الواقع؛ لأن اجتهادات كثيرة نشأت في الإطار غير السني ووجدت قبولًا حتى في أوساط السنيين، إضافة إلى وجود عدد من كبار المجتهدين عند غير السنيين.

أدرك كثير من ممثلي الفكر الإسلامي الحديث أن الخلافات المذهبية التي مزقت وحدة الأمة وتكتلها لمواجهة أعدائها أضحت تقتضي تغيير الموقف من الآخَر المخالف مذهبيًا والسماح بقبول اجتهاده. وفي هذا الشأن، خصّص جمال الدين القاسمي في كتابه **تاريخ الجهمية والمعتزلة** مبحثًا موسومًا بـ «بيان أن الجهمية والمعتزلة لهم ما للمجتهدين»، بيّن فيه أن المعتزلة شاركت في الاجتهاد في الفقه مثلما شاركت في الاجتهاد في الأصول الاعتقادية الكلامية. والظاهر أن ما يبعث على بذل الجهد في الفروع هو نظير ما يبعث عليه في الأصول. وبناء على هذا، عَدّ المعتزلة مجتهدين وسوّاهم بأهل السنة، مصرِّحًا أن لهم أجرًا على اجتهادهم. يقول: «فكانوا لذلك مجتهدين، وفي اجتهادهم مأجورين، وإن كانوا في القرب من الحق متفاوتين»[587].

على الرغم من اتفاق القاسمي مع الرأي الأصولي القديم الذي يقرّ أنه لا يمكن أن يقال في مسائل الأصول إن كل مجتهد فيها مصيب وإن الحق فيها متعدّد، فإنه يخالف أبا حامد الغزالي، الذي ذهب إلى أن الإثم غير محطوط عن المخالفين في مسائل الأصول، بحجة اتفاق سلف الأمة على ذم المبتدعة ومهاجرتهم وقطع الصحبة معهم. فدعوى الاتفاق هذه مردودة في رأي القاسمي، بحجة رواية أئمة الحديث عن كثير منهم.

يستخلص، بناءً على هذا، أن «كون هذه الفرق مجتهدةً لها ما للمجتهدين، أمرٌ لا يرتاب فيه منصف، والمجتهد معذور، بل مأجور وإن أخطأ، وإذا انتفى الإثم عن المجتهد فأنى يصح نبزه بألقاب السوء والحفيظة عليه؟»[588].

من الواضح إذًا، أن قيم التسامح واحترام حقّ الاختلاف التي راجت في عهد القاسمي جعلته لا يرى في اختلافات الفرق الإسلامية تجليات للتعصّب المذهبيّ، وإنما هي في رأيه اجتهادات ممثّلي تلك الفرق؛ لذلك ينبغي أن يجد المطّلع على تراث المذاهب أعذارًا لهذه الآراء؛ فما هي إلا حصيلة جهد بشري ينشد بلوغ الحق.

لكن يجدر بالباحث ألا يكتفي في بحثه عن الدوافع المثيرة لهذه المواقف بتأثير الواقع الذي عاش القاسمي في كنفه، لبروز مواقف خارج الفكر السني قبل عصره تدعو إلى الترفّع عن الاجتهاد المحصور في إطار مذهب واحد، ومن ذلك ما ذكره صالح المقبلي في قوله: «إني لست بمعتزلي ولا أشعري ولا أرضى بغير الانتساب إلى الإسلام وصاحب الشريعة وأعدّ الجميع إخوانًا وأحسبهم على الحقّ أعوانًا»[589].

سار محمد الغزالي على خطى القاسمي والمقبلي، فرأى أن اختلاف المذاهب في اجتهاداتها ينبغي أن يُحترم، وأن يقابل بمحاولة كل طرف أن يعذر الطرف الآخر في ما أدّاه إليه اجتهاده. كما أن حصر هذه الاجتهادات في مذاهب أربعة غير منطقي في عصرنا، ففي مذاهب أخرى ما هو جدير بالحسبان؛ ويضيف: «ثم لماذا تكون هذه المذاهب الأربعة وحدها هي الجديرة بالإحياء والاستدامة؟ إن ثمة اجتهادات أخرى قمينة بالإبقاء والترحيب مثل هذه المذاهب سواء بسواء (...) ذلك في علوم الفقه (...) أما في مباحث العقيدة فاعتبار علم الأشعري الممثِّلَ الأوحد للأصول الإسلامية لا يسوغ (...) ويكاد أهل الذكر في عصرنا يجمعون على أن حرية الاجتهاد لا تعترف بالباب المغلق في الفقه الفرعي، كما أنها في قضايا الألوهية والنبوة تدرس الأفهام المتعددة والأحكام غير متقيدة بشيء»[590].

خاتمة

لا يعدّ الموقف السلبي من المبتدعين إيقافًا لحركة الفكر وحرية الاختلاف فحسب، بل إنه معاكس لمبادئ الدين الإسلامي الداعية إلى أخوّة المؤمنين وتعاونهم وتوجيه طاقاتهم ضد أعدائهم غير المسلمين. يقول ابن حزم محتجًا على من حرّم الزواج من المبتدع الفاسق: «وأهل الإسلام كلهم إخوة، لا يحرم على ابنٍ من زنجية لغيّة نكاحُ ابنة الخليفة الهاشمي، والفاسق الذي بلغ الغاية من الفسق - المسلم - ما لم يكن زانيًا كفُؤ للمسلمة الفاضلة»[591].

تفطّن ابن حزم إلى أن ما يوحّد المسلمين ويجعلهم إخوة في الدين يفوق ما يفرّق بينهم مذهبيًا، فمواقف الإقصاء تخفي خلافات مذهبية، ناشئة في أغلب الأحيان عن تعصّب كل فريق لمذهبه، وهذا التعصّب هو الذي دعا كل مذهب أو فرقة إلى اعتماد الابتداع سلاحًا ترمي به مخالفيها لتثبت خطأ أنها تمثّل الإسلام الصحيح والفرقة الناجية. لكن لا أحد يعلم بالدلائل القاطعة من هي الفرقة الناجية والفرق الضالة، فلا

معنى إذًا لإقصاء أي فريق من الأمة الإسلامية، وليس من حقّ أي فرقة أن تحكم على فرقة أخرى بالكفر والخروج من دائرة الإسلام.

كان الموقف من المبتدعين والابتداع محكومًا بسياق تاريخي مخصوص، وما دام هذا السياق تغير وتبدّل فلا مناص من إعادة النظر في مفهوم الابتداع والمواقف المختلفة من المبتدعين في ضوء الدراسات الحديثة في العلوم الإنسانية[592].

إن إقصاء المبتدع تثبيت لهيمنة الفكر الواحد المنتصر، وقضاء على الثراء والتنوّع والاختلاف الذي يمثّله فكر الآخر غير السني، ومحاولة لحبس الفكر في الماضي، بالنظر إلى أن الابتداع خروج على ما هو مألوف عند السلف من سَير مطرد على طريق الاجتهاد ونبذ التقليد، كما أنه علامة على انقطاع الموقف الأصولي عن واقعه التاريخي، ذلك أن المبتدع كثيرًا ما اكتسب سلطة جعلت الاعترافَ بخبره وشهادته أمرًا حتميًا، ودخولَه الإجماع مسألة بداهية، ومشاركتَه في الحكم نتيجة محسومة.

على هذا الأساس، من الضروري الاعتناء بكتابات تنويرية لعلماء محدثين حملوا على الفكر الطائفي المتعصب، كالشيخ عبد المتعال الصعيدي، ومحمد أبو زهرة، ومحمد الغزالي، وغيرهم؛ وآمنوا بأن وحدة الأمة الإسلامية تفرض تراصّ صفوفها والترفع عن خلافاتها لمواجهة الأخطار المحدقة بها. ولا بدّ حينئذ من التخلص من الآلية الفكرية التي حكمت طوال قرون كثيرة الموقف من الآخر المنتمي إلى مذهب أو طائفة مخالفة، وهي آلية أَمْثَلَة الذات (Idéalisation) وشيطنة الآخر (Diabolisation) وتعويضها بقيم حقوق الإنسان، خصوصًا قيم المساواة والتسامح وحقّ الاختلاف. فمن غير هذه القيم لا يمكن التعايش بين المختلفين طائفيًا وفكريًا ودينيًا.

المراجع

1 - العربية

الآمدي، علي بن محمد سيف الدين. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق سيد الجميلي. ط 2. بيروت: دار الكتاب العربي، 1986. 2 ج.

ابن أحمد السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد. **ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه**. تحقيق عبد الملك بن عبد الرحمن السعدي. بغداد: مطبعة الخلود، 1987. 2 ج.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **مجموعة فتاوى ابن تيمية**. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.]. 37 ج.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **تلبيس إبليس**. تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي. بيروت: المكتبة العصرية، 2003.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. القاهرة: مطبعة البهية، 1348هـ. 17 ج.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **المحلى**. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1351هـ. 11 ج.

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1346هـ.

ابن زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس. **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق شهاب الدين أبو عمرو. بيروت: دار الفكر، 1994.

ابن عبد الشكور، محبّ الله. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**. تحقيق عبد الله محمود محمد عمر. القاهرة: دار صادر، 1322هـ.

ابن علي الوزير، أحمد بن محمد. **المصفَّى في أصول الفقه**. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1986.

ابن عياض السبتي، القاضي عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. تحقيق أحمد بكير محمود. بيروت: مكتبة الحياة، [د. ت.] 11 ج.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. **المغني**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو. بيروت: دار الفكر، 1405هـ. 15 ج.

ابن محمد القاسمي، جمال الدين محمد. **كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. نسّقه وعلق عليه ووضع فهارسه علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988. 18 ج.

ابن النجار، محمد بن أحمد. **مختصر التحرير: شرح الكوكب المنير**. تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد. دمشق: دار الفكر، 1980.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**. تحقيق عبد المجيد تركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

التميمي، أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم. **طبقات علماء إفريقية وتونس**. تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي. ط 2. تونس: الدار التونسية للنشر/ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985.

الجويني، أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**. تحقيق عبد العظيم الديب. الدوحة: دار إحياء التراث القطري، 1399هـ. 2 ج.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. **الكفاية في علم الرواية**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**. ط 8. القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، [د. ت.].

الرازي الجصاص الحنفي، أحمد بن علي أبو بكر. **الفصول في الأصول**. تحقيق عجيل جاسم النشمي. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1985.

الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان. **كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية**. عارضه بأصوله وعلّق عليه حسين بن فيض الله الهمذاني اليعبري الحراز. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1958.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990. 32 ج.

رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1973. 8 ج.

الرهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى. **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول**. تحقيق الهادي بن الحسين شبيلي. دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2002. 4 ج.

الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله محمد. **البحر المحيط في أصول الفقه**. تحقيق عبد القادر عبد الله العاني. ط 2. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/ القاهرة: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، 1992. 6 ج.

السامرائي، عبد الله سلوم. **الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية**. ط 3. لندن/ بغداد: دار واسط للنشر، 1988.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988. 2 ج.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

العكبري، ابن بطّة. **كتاب الشرح والإبانة على أصول السنّة والديانة**. تحقيق هنري لاووست. دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 1958. (منشورات المعهد الفرنسي للدراسات العربية 70)

الغزالي، محمد. **دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين**. ط 7. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **كتاب العين**. تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د. ت.]. 9 ج.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين. **الجامع لأحكام القرآن: تفسير القرطبي**. ط 2. القاهرة: دار الشعب، 1372 هـ. 24 ج.

المازري، محمد بن علي. **إيضاح المحصول من برهان الأصول**. تحقيق عمار الطالبي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001.

المقبلي، صالح بن مهدي. **العلم الشامخ في تفصيل الحق على الآباء والمشايخ**. القاهرة: [د. ن.]، 1328هـ.

2 – الأجنبية

Bauer, Walter. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. Robert A. Kraft and Gerhard Krodel (eds.). London: Sigler Press, 1972.

Al - Qurtubi, Muhammad ibn Waddah. Kitab al - bidà = tratado contra las innovaciones. nueva edicion, traduccion, estudio e indices por Ma. Isabel Fierro. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto Miguel Asin, 1988.

Tabli, Mohamed. «Les Bida'.» Studia Islamica: vol. 12, 1960.

(545) انظر: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، **المغني**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو، 15 ج (بيروت: دار الفكر، 1405هـ).

(546) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **تلبيس إبليس**، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي (بيروت: المكتبة العصرية، 2003)، ص 14 – 15.

(547) ينقل محمد بن بطة العكبري قول أبي العباس الخطاب: «إذا خرجت من بيتك فلقيك صاحب بدعة فارجع، فإن الشياطين محيطة به». انظر: ابن بطّة العكبري، **كتاب الشرح والإبانة على أصول السنّة والديانة**، تحقيق هنري لاووست، منشورات المعهد الفرنسي للدراسات العربية 70 (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 1958)، ص 26.

(548) يورد محمد بن أحمد القرطبي قول سهل بن عبد الله التستري في سياق تعريف التوبة النصوح: «هي التوبة لأهل السنة والجماعة، لأن المبتدع لا توبة له، بدليل قوله (صلى الله عليه وسلم): حجب الله عن كل صاحب بدعة أن يتوب. انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن: تفسير القرطبي**، 24 ج، ط 2 (القاهرة: دار الشعب، 1372 هـ)، ج 18، ص 199.

(549) يقول إبراهيم بن موسى الشاطبي: «إن فرقة النجاة، وهم أهل السنة، مأمورون بعداوة أهل البدع والتشريد لهم، والتنكيل بمن انحاز إلى جهتهم، ونحن مأمورون بمعاداتهم، وهم مأمورون بموالاتنا والرجوع إلى الجماعة». إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الاعتصام**، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ج1، ص 120.

(550) أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموعة فتاوى ابن تيمية**، 37 ج (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، [د. ت.])، ج 17، ص 447.

(551) نذكر مثلًا، طرد أهل البدع من مسجد القيروان بتحريض من صاحب «المدوّنة» سحنون. انظر: أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، ط 2 (تونس: الدار التونسية للنشر/ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985)، ص 102.

(552) من هذه المؤلفات، كتاب **الردّ على القدريّة والنصارى والبكريّة وأهل الشرك وأهل البدع** لمحمد بن سحنون (ت 256 هـ) وهذا الكتاب مفقود، وذكره القاضي عياض في: **القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد بكير محمود، 11 ج (بيروت: مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج 3، ص 104 – 118، وكذلك:

Muhammad ibn Waddah Al – Qurtubi, *Kitab al – bidà = tratado contra las innovaciones*, nueva edicion, traduccion, estudio e indices por Ma. Isabel Fierro (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto

Miguel Asin, 1988), pp. 11 – 138.

(553)

Mohamed Tabli, «Les Bida',» Studia Islamica, vol. 12 (1B60), pp. 43 - 77.

(554) يقول محمد بن أحمد ابن النجار: «والمبتدع واحد المبتدعة، وهم أهل الأهواء من الجهميّة والقدريّة والمعتزلة والخوارج والروافض ومن نحا نحوهم». انظر: محمد بن أحمد بن النجار، **مختصر التحرير: شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ج 2 (دمشق: دار الفكر، 1980)، ص 402.

(555) يقول القاضي عياض في ترجمة أبي بكر بن خويز منداد: «وكان يجانب الكلام جملة، وينافر أهله، حتى تعدّى ذلك إلى منافرته المتكلمين من أهل السنة. وحكم على الكل بأنهم من أهل الأهواء الذين قال مالك في مناكحتهم وشهادتهم وإمامتهم وعيادتهم وجنازتهم ما قال». انظر: ابن عياض السبتي، ج 3، ص 606.

(556) يقول الخليل بن أحمد: «البدع إحداث شيء لم يكن له من قبلُ خلق ولا ذكر ولا معرفة». انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، 9 ج (بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د. ت.])، ج 2، ص 54.

ويقول أحمد بن فارس: «البدع له أصلان، ابتداء الشيء وصنعه لا عن مثال، والآخر الانقطاع والكلال». انظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق شهاب الدين أبو عمرو (بيروت: دار الفكر، 1994)، ص 119.

ويقول ابن منظور: «بدع الشيء يبدعه بدعًا وابتدعه: أنشأه وبدأه». انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، نسّقه وعلق عليه ووضع فهارسه علي شيري، 18 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988)، ج 1، ص 341.

(557) شهاب الدين أحمد بن علي حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، 17 ج (القاهرة: مطبعة البهية، 1348هـ)، ج 5، ص 156.

(558) يقول ابن رجب الحنبلي: «البدعة هي ما أُحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه». انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1346هـ)، ص 160.

(559) نذكر محمد بن أحمد السمرقندي مثالًا على هذا الاتجاه؛ إذ يقول: «وتخطئة جماعة من العلماء ليس بكفر، ولكنه بدعة وضلال، وهو الفرق بينهما». انظر: علاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه**، تحقيق عبد الملك بن عبد الرحمن السعدي، 2

ج (بغداد: مطبعة الخلود، 1987)، ج 2، ص 635.

(560) يقول الفقيه الشيعي أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ق 6 هـ) ناقدًا أهل السنة: «فادّعت العوام من التابعين هذا الاسم، قالوا نحن أهل الجماعة، من خالفنا فقد شقّ عصا الطاعة وخالف الأمة وترك السنة، ونحن أهل السنة والجماعة، يعنون أنهم مجتمعون على إمام واحد مع اختلافهم في المذاهب والآراء وابتداعهم الأهواء الكثيرة وإقامتهم على التنازع والتشاجر في الأحكام والفرائض، وتكفير بعضهم لبعض». انظر: أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، **كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية**، عارضه بأصوله وعلّق عليه حسين بن فيض الله الهمذاني اليعبري الحراز (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1958)، في: عبد الله سلوم السامرائي، **الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية**، ط 3 (لندن/ بغداد: دار واسط للنشر، 1988)، ص 255.

(561) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **الكفاية في علم الرواية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ص 120.

(562) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: 6).

(563) يقول محبّ الله بن عبد الشكور إن «الفاسق هو الخارج عن الحدّ الشرعي وعليه نزل القرآن. ولا شكّ في أن المبتدع متجاوز عن الحد، سالك سبيلًا غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق البتّة». انظر: محبّ الله بن عبد الشكور، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر (القاهرة: دار صادر، 1322هـ)، ج 2، ص 142.

(564) يقول فخر الدين الرازي: «والفاسق في أكثر المواضع المراد به مَن خرج مِن ربقة الإيمان، لقوله تعالى ﴿إِن اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾، (المنافقون: 63). انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير**، 32 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ج 28، ص 103.

(565) يقول علي بن محمد الآمدي: «والمعتمد في ذلك [منع قبول شهادته وروايته] النصّ والمعقول، أما النصّ فقوله ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ أمرٌ بردّ نبأ الفاسق، والخلاف إنما هو في من قُطع بفسقه فكان مندرجًا تحت عموم الآية. غير أننا خالفناه في خبر من ظهرت عدالته وفي من كان فسقه مظنونًا، وما نحن فيه مقطوع بفسقه فلا يكون في معنى صورة المخالفة». انظر: علي بن محمد سيف الدين الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق سيد الجميلي، ط 2، 2 ج (بيروت: دار الكتاب العربي، 1986)، ج 2، ص 96.

(566) يقول يحيى بن موسى الرهوني: «احتجّ الراد (مَن ردَّ خبر المبتدع) بقوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾، وهو فاسق، ولا فرق بين متأوِّل وغير متأوِّل، كما لا فرق بين كافر متأوّل وغيره». انظر: أبو زكريا يحيى بن موسى الرهوني، **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول**، تحقيق الهادي بن الحسين شبيلي، 4 ج (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2002)، ج 2، ص 367.

ويقول ابن عبد الشكور معلقًا على كلام أورده للبزدوي: «وإنما أقام الظّاهر تنبيهًا على أن أصحاب الهوى كلهم منتحلون للبدعة داعون إليها، فلا تقبل روايتهم في أمر ديني أصلًا». انظر: الشكور، ج 2، ص 141.

(567) يقول سليمان بن خلف الباجي: «إن الفسق من جهة المتعمد أخفّ من الفسق المتأوَّل عند بعض شيوخنا: لأنه ليس فيه أكثر من ارتكاب المحظور في الفعل المحرّم، من شرب أو زنى، والفسق المتأوَّل فيه ارتكاب محظور في الفعل وارتكاب محظور في الخطأ في النظر والاستدلال ووضع الأدلة غير مواضعها، فكان أشدّ من الفسق المتعمد». انظر: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص 377 – 378.

ويقول السمرقندي: «فبعضهم قالوا لا تقبل الأخبار» لأن الفسق من حيث الاعتقاد شرّ من فسق التعاطي، ثم الفسق من حيث التعاطي مانع. فكذا هذا». انظر: السمرقندي، ج 2، ص 641.

(568) يقول محمد بن علي المازري: «فكل كافر متأوِّل، واليهود والنصارى متأوِّلون لأجل أنهم يعتقدون أنهم مصيبون في مذاهبهم ويستدلون على صحّتها، لكنهم لا تطلق عليهم هذه العبارة، وإنما يطلقها العلماء على من كان من أهل القبلة فاعتقد اعتقادًا أدّاه إلى كفر أو فسق. وإذا تحقّقْتَ أن كل كافر متأوِّل حتى اليهود والنصارى، فإن لك أن تجعل الاتفاق على ردّ رواية اليهودي والنصراني حجّةً في ردّ رواية الكافر المتأوِّل، لما نبهّناك من أن الكل متأوّلون في كفرهم». انظر: محمد بن علي المازري، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق عمار الطالبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، ص 464.

(569) أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، 2 ج (الدوحة: دار إحياء التراث القطري، 1399هـ)، ج 1، ص 611 – 612.

(570) الآمدي، ج 2، ص 96.

(571) كافر التأويل هو المسلم الذي يأتي عملًا أو قولًا يوجب الكفر لكنه متأوّل تابع غير متعمد، وقد مثّلوا ذلك بالمجبّرة والمشبّهة والخوارج والروافض. أما فاسق التأويل، فهو المسلم الذي يأتي عملًا أو قولًا يوجب الفسق ولكنه متأوِّل غيرُ متعمد، وقد مثلوا ذلك بالباغي على إمام الحق.

(572) أحمد بن محمد بن علي الوزير، **المصفّى في أصول الفقه** (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1986)، ص 275 – 276.

(573) المرجع نفسه، ص 42.

(574) محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**، 8 ج، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1973)، ج 4، ص 74.

(575) المرجع نفسه، ج 8، ص 379 – 380.

(576) أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، **الفصول في الأصول**، تحقيق عجيل جاسم النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1985)، ج 3، ص 293.

(577) السمرقندي، ج 2، ص 725.

(578) عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، ط 8 (القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، [د. ت.])، ص 46.

(579) رضا، ج 5، ص 165.

(580) المرجع نفسه، ص 168.

(581) المرجع نفسه، ج 2، ص 342.

(582) المرجع نفسه، ج 5، ص 103.

(583) المرجع نفسه، ج 4، ص 337.

(584) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص 207 – 208.

(585) بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله محمد الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، 6 ج، ط 2 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/ القاهرة: دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، ج 6، ص 201.

(586) الجويني، ج 2، ص 1333.

(587) جمال الدين محمد بن محمد القاسمي، **كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979)، ص 78.

(588) المرجع نفسه، ص 80.

(589) صالح بن مهدي المقبلي، **العلم الشامخ في تفصيل الحق على الآباء والمشايخ** (القاهرة: [د. ن.]، 1328هـ)، ص 390.

(590) محمد الغزالي، **دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين**، ط 7 (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 179.

(591) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **المحلى**، تحقيق أحمد محمد شاكر، 11 ج (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1351هـ)، ج 10، ص 24 – 25.

(592) انظر:

Walter Bauer, Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, Robert A. Kraft and Gerhard Krodel (eds.) (LondonꞒSigler Press, 1972).

سمح هذا الكتاب الذي صدر في عام 1934 بمراجعة مفهوم مركزي في الأديان التوحيدية هو مفهوم البدعة؛ إذ ظل يُنظر إلى البدع في التاريخ المسيحي بوصفها انحرافًا وضلالًا، لكن صاحب هذا الكتاب عكَس هذا الموقف حين رأى أن الابتداع علامة ثراء للدين المسيحي ودليل على كونيته.

الفصل الخامس عشر
الأقليات الدينية في الوعي الفقهي النظام الفقهي ومأزق الدولة ...... معتز الخطيب

تعدّ إشكالية الأقليات الدينية والأقليات بصفة عامة إشكالية حديثة نسبيًا، فتعبير الأقلية يحيل على التشكيلات القومية أو الإثنية أو الدينية أو اللغوية التي تختلف عن محيطها، أو المجموعات الأخرى التي تقيم معها في كيان واحد، وهي إشكالية أفرزها تشكيل الكيانات السياسية الحديثة التي أخذت نمط الدولة. وبرز تعبير «الأقليات» بقوة مع التحوّل من «العثمانية» إلى مفهوم الدولة، أكانت الدولة الوطنية المستقلة في مرحلة ما بعد الاستعمار أم نظامًا من أنظمة الدول التسلطية الحالية.

إن الإشكالية ليست طارئة في سياق الثورات العربية، بل تعود إلى مكبوت اللاشعور القومي الذي حوّلها إلى أحد المحرمات الظاهرة، في حين بقيت مُضمرة في التعبير الأيديولوجي، وكانت تأخذ صورة الصراع السياسي، وتتجسد في صور مختلفة، كالعلاقة بالدولة والنفوذ إلى السلطة، أو في صورة صراع سياسي بين الحداثة والتقليد، أو بين الدولة العلمانية والدولة الدينية.

مع تبلور الوعي الحداثي، والسعي نحو إنشاء الكيان السياسي والخروج من صورة الكيانات التقليدية السائدة، برزت عند الطوائف غير المسلمة منذ آخر القرن التاسع عشر، نوازع لتأكيد الذات، في صورة هجوم على الذاتية السياسية الإسلامية المؤكدة بقوة في الدولة. «وظهرت الدولة العلمانية بصفتها تنازلًا متبادلًا عن الذاتية يقوم على إلغاء الطابع الديني للدولة الإسلامية، وليس بصفتها بناء لذاتية جديدة عصرية وقومية تتجاوز الدين»[593]، وفي المقابل طرحت الإشكالية نفسها على أصحاب طرح «الدولة الإسلامية» الذين وجدوا أنفسهم مضطرين إلى بناء تصورات حديثة لهذه الإشكالية ذات الإحالات الفقهية الكثيرة.

مع نشوب الثورة في الدول ذات التنوع المذهبي والطائفي، أو التي تحكمها سلطة تنتمي إلى الأقلية – كما في سورية – جرى تسويق الثورة على أنها تهديد لمكسب الدولة العلمانية لمصلحة الدولة الدينية أو الجماعات الإسلامية المتطرفة التي تهدد الأقليات. ثم جاءت ممارسات بعض التنظيمات الإسلامية المتطرفة في العراق وسورية لتدعم بعض تلك المخاوف، وتُحوِّل الإشكالية من فكرية نظرية على مدى عقود ماضية إلى إشكالية حقيقية تجد ملمحها الأبرز في ممارسات تنظيم «الدولة الإسلامية في العراق والشام» الذي تحوّل إلى «الخلافة» ووضع جملة من الأفكار والمقولات الفقهية القديمة موضع التنفيذ.

يعود تَجَدُّد إشكالية الأقليات الدينية اليوم إلى السياقات السابقة مجتمعة، وهي لصيقة بعمليات التوظيف

السياسي من بعض الأنظمة من جهة، وبعمليات الاستدعاء اللاتاريخي من التنظيمات الإسلامية المتطرفة لبعض مقولات الفقه الإسلامي من جهة أخرى، وكلاهما يسعى في الواقع إلى توظيف التخيلات التاريخية الحقيقية والموهومة في سياق الصراع على السلطة.

تركز هذه الورقة على معالجة الوعي الفقهي بإشكالية الأقليات الدينية؛ بهدف توضيح سياقاتها وقوانينها واتجاهات التجديد فيها من جهة، ولبيان حجم الإشكال الواقع في محاولة استعادة بعض التصورات التاريخية من جهة أخرى.

أولًا: الأقليات الدينية في اللغة الفقهية

لا نجد تعبير «الأقليات» أو «الأقلية» مستعملًا في كتب اللغة والفقه، فاللغويون والفقهاء يستعملون تعابير «القليل» و«القلة» أو «الأقل» بصيغة «أفعل» التفضيل، للدلالة على العدد أو الكمية أو مقدار وقوع الشيء وحدوثه، في مقابل تعابير الكثرة والجمهور والأكثر. أما مصطلح «الأقلية»، فيشير إلى الترجمة العربية للكلمة الإنكليزية Minority، التي تحمل معاني عدة، واستُعملت أول مرة في القرن الخامس عشر، لكنها استعملت في القرن العشرين للدلالة على جزء من السكان يختلفون عن الآخرين ببعض الخصائص، وهم في الأغلب يخضعون لمعاملة متميزة[594]. فاللفظ العربي «أقلية» بات يُحيل على مفهوم يتجاوز المعنى اللغوي للمفردة (قلة، أقل، قليل) التي تُستعمل للدلالة على العدد والكمية ومعدل وقوع الشيء، فمفهوم الأقلية يشير إلى العدد، والهوية المختلفة ثقافيًا أو دينيًا أو لغويًا، وغالبًا ما يشتمل على بُعد سياسي متعلق بالموقع من السلطة ونظام الحقوق.

اللافت أن القرآن الكريم يستعمل تعبير القلة غالبًا في سياق إيجابي، على عكس الكثرة، المتصفة في كثير من الأحيان بالسلبية. فالقلة شاكرة ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا﴾ (سبأ: 13)، ومؤمنة عاملة للصالحات ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ (ص: 24)؛ ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (هود: 40)، وكثيرًا ما غلبت الفئةَ الكثيرة ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّـهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّـهِ﴾ (البقرة: 249)، أما الكثرة فارتبطت بقلة العلم ﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (الحديد: 16)؛ ﴿وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 187)، وقلة الإيمان ﴿وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (هود: 17)، وقلة الشكر ﴿وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: 243)، وأنها داعية إلى الضلال ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّـهِ﴾ (الأنعام: 116)، وبالفسق ﴿وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: 110)، والجهل ﴿وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ (الأنعام: 111)، ما يؤكد أن مفهوم الأقلية مفهوم حديث.

أما الاصطلاحات التي يستعملها الفقهاء للدلالة على الأقليات، فهي اصطلاحات عدة محكومة بمنطق مختلف ومفاهيم مختلفة عن ذلك المفهوم الحديث للأقلية؛ لأن النظر الفقهي يدور على التقديرات الدينية «التكليفية» التي يكون محورها النص والاجتهاد المبني على القواعد في ما لا نص فيه، فالعقل الفقهي يتحرك

ضمن الأحكام/ القيم الخمسة (الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح) المستندة إلى خطاب الشارع، إما نصًا وإما استدلالًا. وهذا الخطاب الشرعي يوجَّه إلى المسلمين أصالة، ووقع الخلاف بين الفقهاء في تَعلّقه بغير المسلمين، الأمر الذي يُبنى عليه بعض الآثار العملية في الأحكام الفقهية المتصلة بالحقوق والأموال[595].

يتحدث الفقهاء عما يسمى اليوم «الأقليات» في سياقات عدة، على النحو الآتي:

الناس إما داخلون في الملة الحنيفية والشريعة الإسلامية، وهم المسلمون أو من ينتسبون إلى الإسلام، وإما خارجون عليها ويقولون بشريعة وأحكام وحدود مخالفة. فالداخلون في الإسلام ينقسمون مسلمين يستصحبون الإسلام (المسلمون)، ومسلمين طرأ عليهم كفر أو عرضت لهم ردة (كفر طارئ أو عارض)، أما الخارجون على الملة (كفر أصلي) فإما لهم كتاب محقق، مثل التوراة والإنجيل، فيُسمون أهل الكتاب، وإما لهم شبهة كتاب، مثل المجوس والمانوية، فيُلحَقون بأهل الكتاب في الجملة.

تَرِد هذه القسمة في سياق التقسيم الفقهي الذي يدور على محور الإيمان والكفر، سواء من حيث استصحاب الإيمان أو انقطاعه، وما يترتب على ذلك من أحكام تتصل بالحقوق والعلاقات بالجماعة والأسرة المسلمة، أم من حيث التصديق والتكذيب لنبوة محمد ابتداء؛ لأنه يُبنى على ذلك أحكام وآثار من حيث تَعَلق خطاب الشارع بغير المسلم من عدمه أولًا، ثم من حيث الآثار المترتبة على ذلك في الحقوق والواجبات والقضاء والسياسة. ومرجعُ ذلك كله إلى نص الوحي وما يُبنى عليه من اجتهادات فقهية ومصالح شرعية. وتختلف تلك الأحكام بين الكفر الأصلي الذي لم يسبقه إسلام والكفر الطارئ الذي سبقه إسلام.

ثمة سياق آخر تختلف فيه قسمة غير المسلمين عند الفقهاء، وهو سياق سياسي يدور على الحرب والسلم ويمتزج بالقسمة الأولى (الإيمان والكفر)، فتتحول القسمة هنا إلى رباعية: «الذمي»، وهو غير المسلم المقيم في «دار الإسلام»، وعقد الذمة عند الفقهاء هو «إقرار بعض الكفار على كفرهم بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الملة»[596] المتعلقة بهم لا أن يلتزموا أحكام الإسلام كلّها. وعقد الذمة عقد دائم. و«المُعاهَد»، وهو غير المسلم الذي يقيم في داره وحصل على عهد من المسلمين. و«الحربي»، وهو الكافر الذي لم يدخل في ذمة ولا عهد، وهو مقيم في دار الحرب المعادية للمسلمين. و«المُستأمَن»، وهو الكافر الحربي الذي يزور دار الإسلام بأمان من المسلمين لغرض. وعقد الأمان عقد موقّت أيضًا.

درج علماء الكلام على التعبير عن الآخر المختلف دينيًا ومذهبيًا بعنوان «الملل والنحَل»، كما لدى ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ) والشهرستاني (ت 548هـ)، وهي تشتمل على الفِرَق الإسلامية والديانات الأخرى، وحين يقتصرون على بيان مذاهب المسلمين ومقالاتهم يسمونهم «الفرق»، كما فعل عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 429هـ)؛ أخذًا من حديث افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة. وهم حين يبحثون في «الفِرَق» يعنون بذلك – في الأغلب – الجماعة القائلة أو المعتقدة بهذا المذهب أو تلك المقالة؛ فالمقالة التي تُعدّ مذهبًا عندهم هي المقالة المستقلة بأصل أو قاعدة كلية. وليس كل من تميّز من غيره بمقالة يُعدّ صاحب مقالة

أو تُعد مقالته مذهبًا وجماعتُه فرقةً[597]، ولهذا وجدنا أبا الحسن الأشعري (ت 324هـ) جعل كتابه بعنوان **مقالات الإسلاميين**.

يتوسع بعض المتكلمين في ذكر المقالات والملل والنحل أبعدَ من ذلك، كما فعل الشهرستاني مثلًا، حيث قسم كتابه أبوابًا: المسلمون وفرقهم، وأهل الكتاب، ومن له شبهة كتاب، وأهل الأهواء والنحل (كالروحانيات والصابئة والحنفاء)، والفلاسفة، وآراء العرب في الجاهلية، وآراء الهند.

ثانيًا: أفق البحث الفقهي في الأقليات

شُغل علماء الكلام ببيان المقالات والمذاهب العقدية وأصحابها في كتبهم عن الملل والنحل والفِرَق، وهو جزء من تخصصهم ووظيفتهم في بحث العقائد ومناقشة المقالات والافتراق الديني والمذهبي وما يتصل به مما سمي بعلم الكلام.

أما الفقهاء، فليس من وظيفتهم بحث تلك العقائد ذاتها، فهم إنما يبحثون في الأحكام العملية الخاصة بالمكلفين إما في خاصة أنفسهم وإما في علاقتهم بغيرهم ضمن منظومة الحقوق والواجبات، ومن بين هؤلاء («غيرهم») غيرُ المسلمين. فبَحْث الفقهاء المسائل والأحكام التي تتصل بهؤلاء يجري لجهتين: **الأولى** أنها أحكام تتصل بأفعال المكلفين/ المسلمين، وتدخل ضمن الأحكام الخمسة المشار إليها سابقًا؛ و**الثانية**: أن حكم الشريعة في غير المسلمين ومنظومة حقوقهم وواجباتهم موكول إلى الإمام/ السلطة السياسية التي تُخَوَّل وحدها سلطة التنفيذ أو الاختيار في المسائل المصلحية العامة.

شُغل الفقهاء ببحث أحكام غير المسلمين على اختلاف أحوالهم، مسالمين ومحاربين، من خلال نوعين من المسائل الفقهية: **الأول**، المسائل المتناثرة في الفقه الإسلامي والمتعلقة بتقسيم الفقهاء العالم أو رؤيتهم له، وهو ما عُرف في اللغة الفقهية بدار الإسلام ودار الكفر (وهناك دور أو تقسيمات أخرى تَرِد عندهم أو عند بعضهم). و**الثاني**: الأحكام الفقهية الكثيرة المتعلقة بما عُرف – في لغة الفقهاء – بـ «أهل الذمة»، وهي في الأصل مندرجة في ثنايا أبواب الفقه العام بحسب المناسَبة، فتوزعت أحكامهم على أبواب الفقه المختلفة: كالجهاد للحديث عن الجزية والخراج؛ والبيوع للحديث عن أحكام بيعهم وشرائهم؛ والنكاح للحديث عن أنكحتهم وعلاقاتهم؛ والجنايات للحديث عن جناياتهم وعقوباتهم ...إلخ. واعتنى من كتب في الخَراج والأموال بجملة كبيرة من تلك الأحكام، كما فعل أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ) في **كتاب الأموال**، وكذلك اعتنى بها من كتب في الأحكام السلطانية، وهذا كله يحيل إلى الصلة الوثيقة بين هذه المسائل ومسائل الإمامة/ السياسة التي يرجع كثير منها إلى المصالح العامة، ويصطبغ بالمسائل التاريخية وعلاقات الحرب والسلم وغيرها.

لم يتعرض الفقهاء – أصالة – للأقليات من الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وإن تعرضوا في مباحث «الردة» لمسائل عدة ربما يجعلها بعض فقهاء اليوم منفذًا إلى معرفة حكم الطوائف التي أتت بناقض من نواقض الإسلام، كإنكار ما عُلم من الدين بالضرورة[598]. وبناء عليه، فمن يُحكَم بردته من تلك الطوائف تنطبق

عليه منظومة أحكام الردة في الفقه الإسلامي، وهي باب محلّ إشكال كبير واجتهادات عدة منذ القرن التاسع عشر، ومدارها على التفريق بين الكافر الأصلي والمرتد (الكفر العارض) عند الفقهاء الذين يغلّظون كفر الردة على الكفر الأصلي. ومن ثم تختلف أحكام الكافر كفرًا أصليًا عن الكافر كفرًا طارئًا، ولهم في ذلك تعليلات تطول[599]. ومن ثم يختلفون في حكم أولاد المرتد الذين كبروا ولم يُسلموا: هل يعدّون كفارًا أصليين أو مرتدين؟ وكذلك مسألة أن المرتدين إذا لم يُقدَر عليهم، هل يصيرون في حالة «تشبه عقد الذمة»؟[600]، الأمر الذي يحيل على تعليل الأحكام، وأن للسياسة الشرعية فيها مدخلًا، وأنها منوطة بالسلطة السياسية عند الفقهاء.

وردت نصوص لابن تيمية (ت 728هـ) بخصوص الأحكام المتعلقة بالنصيرية والدروز ونحوهم، كما وقعت إشارات عارضة عند ابن عابدين (ت 1252هـ) – وهو من متأخري فقهاء الحنفية – إلى الدروز في مواضع من سياق الكلام على حكم القاضي الدرزي، وهل يجري على المسلم أم لا، وحكم ذبائحهم ونكاحهم، وأن دارهم دار إسلام «وإن كان لها حكام دروز أو نصارى ولهم قضاة على دينهم»[601].

مع نشأة مفهوم «الأقليات» وتحوله إشكالية، توجهت أنظار عدد من الفقهاء والدارسين إلى معالجة «الأقليات» وموقف الشريعة منهم، وهي معالجات تنصرف إلى «غير المسلمين»، أو من يُطلق عليهم في الفقه الإسلامي «أهل الذمة»، في حين بقيت أحكام الأقليات المنتسبة إلى الإسلام محل إهمال أو تجاهل. فالمصطلح الآخر المهيمن في سياق الحديث عن الفرق الإسلامية هو «التقريب بين المذاهب الإسلامية»، الذي ينصرف في الأعم الأغلب إلى التقريب بين السنة والشيعة، وهما الفرقتان الكبريان في تاريخ الإسلام، ويندرج كثير من الأقليات الموجودة اليوم ضمن التشيع. وشهدنا حديثًا استعمال تعبير «العيش المشترك» للدلالة على العلاقات بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الفِرَق والملل، في محاولة لاستكشاف المذاهب الفقهية وقراءتها في مَنْحيين: **الأول**: المفاهيم والأصول والقواعد والأحكام المذهبية المتعلقة بمسائل العيش والتعايش؛ **والثاني**: قراءتها بوصفها انعكاسًا للتجارب التاريخية وليست منعزلة عنها، ومن هنا جاء العنوان الفرعي «المذاهب الفقهية والتجارب المعاصرة»[602].

ثالثًا: النظر الفقهي في «أهل الذمة» وسياقاته

يُحيل مصطلح «أهل الذمة» على بعض النصوص النبوية الواردة بخصوص العلاقة بين المسلمين وغيرهم، كقول النبي «المسلمون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم»[603]، وقوله في بعض كتبه وعهود أمانه: «هذا أَمَنَةٌ من الله ومحمد النبي رسول الله لِيُحَنة بن رَوْبة وأهل أَيْلَةَ... لهم ذمة الله وذمة محمد رسول الله»[604]. واستعمل تعبير الذمة الصحابةُ من بعدُ، ففي قول عمر حين طُعن: «أوصي الخليفة من بعدي بتقوى الله والمهاجرين... وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله، أن يوفي لهم بعهدهم، وألّا يُكَلَّفوا إلّا طاقتهم، وأن يقاتِل مَنْ وراءهم»[605]. وسبق أن الذمة إقرار بعض الكفار على كفرهم ضمن منظومة حقوق وواجبات تكاد تشبه اليوم مفهوم «التجنيس» في نظام الدولة الحديثة[606]. والذمة لا تقتصر على أهل الكتاب، حيث

توسع عدد من الفقهاء فيها حتى شملت جميع أصناف غير المسلمين، وهو مذهب الأوزاعي ومالك والزيدية[607]. وبناء عليه، فليس ثمة تَطابق بين أهل الذمة والأقليات من جهة، كما أنه ليس هناك تطابق بين أهل الذمة وأهل الكتاب من جهة أخرى؛ لاختلاف المفاهيم واختلاف زوايا النظر وما يترتب على ذلك من آثار وأحكام في النظام العام، أكان النظام الفقهي أم نظام الدولة الحديثة.

أفرد الفقهاء أحكام «أهل الذمة» بالتصنيف بصفة مستقلة عن الفقه العام، على نحو ما نجد منسوبًا إلى أبي بكر الخلال (ت 311هـ) في كتاب **أحكام أهل الملل من كتاب الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل**[608]، وكذلك فعل ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) في كتابه **أحكام أهل الذمة**[609]. ثم أفردَ أحكام أهل الذمة بالتصنيف عالمان من المغرب العربي في رسالتين صغيرتين، الأول محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني الجزائري (ت 909 هـ) وسمى رسالته **مصباح الأرواح في أصول الفلاح**، والثاني أبو القاسم بن محمد بن مرزوق بن عبد الجليل بن عظوم القيرواني التونسي (كان حيًا 1009هـ) وسمى رسالته **الإعلام بما أغفله الأعوام**.

بعد ذلك اعتنى الإسلاميون - الحركيون خصوصًا - بما تطرحه تعددية المجتمعات الإسلامية من تحديات أمام أطروحة «الدولة الإسلامية» والحكم الإسلامي الذي يَنشدونه من جهة، ولما أثاره المستشرقون من شبهات وإشكالات حول مفهوم «أهل الذمة»، وموقف الشريعة من مشكلة الأقليات بالمفهوم المستحدث، الذي أفرزته أوضاع الاستعمار الغربي من جهة أخرى، وأول من كتب فيه من الإسلاميين عبد الكريم زيدان الذي قدّم أطروحته للدكتوراه في عام 1962 بعنوان «أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام»، ثم تتابع الناس بعده منذ الثمانينيات، فكتب فهمي هويدي ويوسف القرضاوي وغيرهما وبعض السلفيين.

ليس هدفي هنا استقصاء مَن كتب قديمًا وحديثًا، لكن أردت الإشارة إلى طرف من سياقات الاهتمام بالمسألة فقهًا وسياسة. ففي البدء نجد المسألة جزءًا من منظومة الفقهاء الشاملة لأحكام العباد ومن يحوط بهم وتربطهم به علاقة، والهدف فيها أصالة فعل المكلف المسلم وسلوكه في خاصة نفسه أو في علاقته بغيره، أكان مسلمًا أم غير مسلم. لكنها تتحوّل مع كتب **الخَرَاج** و**الأموال** إلى جزء من منظومة الموارد المالية والاقتصادية للدولة، تبعًا لمسألة الجزية وما يتعلق بها من تصرفات الدولة حيال «أهل الذمة»، ثم يتأكد الطابع السياسي للمسألة وحكم الولايات والوظائف وغيرها في كتب «الأحكام السلطانية».

لا نعرف على وجه الدقة حقيقة كتاب الخلال وملابساته، وربما يكون هذا الكتاب جمعًا متأخرًا للمسائل الخاصة بأهل الذمة الواردة في كتابه الكبير المسمى **الجامع في الفقه** الذي قيل إنه يقع في عشرين مجلدًا، «تتبَّع (فيه) نصوص أحمد ودوّنها وبرهنها بعد الثلاثمئة» للهجرة[610].

أما ابن القيم، فكان صريحًا في أن كتابه جاء جوابًا عن سؤال عن «كيفية الجزية الموضوعة على أهل الذمة بالبلاد الإسلامية، وسبب وضعها، وعن مقدار ما يؤخذ من الأغنياء ومن المتوسطين ومن الفقراء...»[611]. وبدت كتابة ابن القيم - كعادته - معالجة فقهية مستوعبة، مع ذكر اختلاف الفقهاء ومذاهبهم، على خلاف

الرسالتين المغاربيتين اللتين تحملان نبرة متوترة تجاه اليهود في تونس والجزائر، ناتجة من توترات سياسية واجتماعية عاشها المسلمون واليهود في ذلك الوقت، ويغيب فيها ذكر أقوال المذاهب والفقهاء واختلافاتهم، وتحلّ محلها أحكام قاطعة جازمة تنفي الإيمان عمن وادّهم[612]. واندفع التلمساني إلى إبراء المسلمين من ذمة اليهود، وتحذيره من تَسَلط بعضهم، وتذكيره المسلمين أن هؤلاء «أهل ذمة» والواجب عليهم دفع الجزية، ويَلزمهم الصَّغَار، وهو موقف لم يؤيده فيه فقهاء آخرون[613]. وكذلك فعل القيرواني في رسالته القصيرة والموجزة التي ألفها بقصد بيان «مسألة الجزية وأحكام أهل الذمة لِمَا مسّت إليه الحاجة». ويتضح من عنوانها أن مهمتها تذكيرية لما أغفلته الأعوام ونُسي، ثم يسرد جملة أحكام قاطعة جازمة في التضييق عليهم، وما ينقض ذمتهم ليصل إلى القول: «وعلى الجملة فإذلالهم أمر واجب، ومعاداتهم حكم لازب»[614].

نجدُ مثل هذا التوتر بصورة مختلفة عند بعض فقهاء الحنفية في الهند في القرن الثامن عشر، الذين رأوا أن الهند ما عادت دار إسلام، لسواد أهل الشِرك والكفر فيها؛ ولذلك تجب الهجرة منها إلى أفغانستان، خشية أن يضيع المسلمون بين البريطانيين والهندوس فيرتدّوا عن الإسلام كما ارتدّ الذين لم يخرجوا من الأندلس، ومن ذلك فتوى أبي الكلام آزاد في عام 1920 التي هاجر بمقتضاها الأُلوف من الفلاحين من شمال الهند نحو أفغانستان. وفي المقابل، أصرَّ فقهاء الحنفية على ضرورة بقاء الجزائريين في ديارهم ما داموا يستطيعون القيام بالفرائض التعبدية، في حين أن الأمير عبد القادر الجزائري كان يطالب الجزائريين بالهجرة إلى المناطق التي يسيطر عليها، مستعينًا بفتاوى مالكية، إلى أن انهزم وسلّم إلى الفرنسيين في عام 1849، وأخذوه إلى فرنسا ثم نفوه إلى دمشق[615].

أما كتابات الإسلاميين الحركيين، فكانت - في الجملة من دون تعميم - مشغولة بإزاحة «الشبهات» عن اضطهاد الفقه الإسلامي غير المسلمين، وبيان صورته المتسامحة معهم، واستكمال «النظام الإسلامي» والإجابة عن بعض التحديات التي تواجه طرح «الدولة الإسلامية» في سياق الدولة الحديثة.

سقنا هذه المسارات ليس استطرادًا؛ لكن لبيان قصور الرؤية الفقهية التي دأبت على العودة إلى المصادر الفقهية بوصفها «أحكامًا شرعية» معزولة عن تأثيرات التاريخ ووقائعه في عمليات الاستنباط المرتهن بالنصوص وعمل الصحابة. ونكاد لا نجد في دراساتنا الإسلامية من يدرس الفقه في إطار «تَبَيّن حوارية الفكر الفقهي الإسلامي مع الواقع التاريخي»[616]، سواء في ما يتعلق بأحكام أهل الذمة المرتبطة بعلاقات متوترة أحيانًا ومستقرة أحيانًا أخرى، أو في ما يتعلق بتقسيم العالم إلى دُور؛ وهي مرتبطة بوقائع السياسة والتاريخ والجغرافيا أيضًا. وفي الجملة، نشأت منظومة الفقه تجاه المسيحيين وتطورت في أوضاع كانت المتغيرات السياسية والاجتماعية قد هيأت مناخًا ملائمًا لعلاقة مستقرة ومستمرة نسبيًا[617].

إذا كانت الفتوحات الإسلامية قد أُنجز أكثرها في النصف الأول من القرن الهجري الأول - باستثناء فتح الأندلس - والمنظوماتُ الفقهية بدأت تتشكل في منتصف القرن الثاني للهجرة، فمعنى ذلك أن الفقهاء وجدوا أمامهم سلوكًا تاريخيًا للسلطة والجماعة الإسلامية في ما يتصل بأهل الذمة. لكن هل يعني ذلك أن «منظومة كل منهم كانت موقفًا من المسلك التاريخي المذكور من القضايا»، كما يستنتج بعضهم؟[618]. أعتقد

أنه لا يمكن الركون إلى مثل هذا الاستنتاج إلا في المسائل التي بُنيت على جانب الممارسة التاريخية أو تأويلها، من دون تلك المسائل الكثيرة المرتبطة بالنصوص أو السنة القولية والعملية. وربما يكون واقع التجربة التاريخية ترك أثره أيضًا في تأويل النصوص نفسها، فالعامل التاريخي لا يمكن نفيه كليًا عن هذا الفقه المتكوّن.

ترتب على مسألة الفتوحات والحروب تقسيم الفقهاء العالم إلى دار إسلام ودار حرب. وهو تقسيم يبدو أنه تبلور بعد الفتوحات استجابة لحاجات الدفاع عن العقيدة وتحديد المصالح السياسية للدولة الإسلامية. وكان فقهاء الحنفية سباقين إلى هذا، كما نجد مثلًا في كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني. كما أن أبا يوسف يذكر في هذا المعنى نصًا يوقفنا على أول استعمال لتعبير دار الإسلام على لسان خالد بن الوليد، في كتاب الصلح مع أهل الحيرة، يقول فيه: «وجعلت لهم أي شيخ ضعُفَ عن العمل (...) ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام، فليس على المسلمين النفقة عليهم»[619].

رابعًا: النظام الفقهي لأهل الذمة - الحنفية أنموذجًا

لا تساعد كتب الفقه ومتونه كثيرًا في تَعَقّل نظام الفقه من حيث هو منظومة متماسكة، بل يتوزع ذلك في ألوان من الكتابات تجمع إلى المتون كتب «تخريج الفروع على الأصول» وكتب الأصول والقواعد الفقهية. وسنحاول هنا استكشاف الرؤية أو المنطق الداخلي الذي حكم تصورات الفقهاء الحنفية - أصولًا وفروعًا - لمسألة العيش بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمة أو أهل الكتاب.

يمكن أن نجد الأساس النظري لنظرة الحنفية إلى فقه العيش المشترك في نصوص أبي حنيفة نفسه وتلامذته من بعده، من خلال ثلاث جهات:

- من جهة نظرتهم إلى الدين ذاته ووظيفته وعلاقته بالشرائع الأخرى.
- من جهة رؤية العالم وتقسيم الناس والدُّور.
- من جهة الحقوق والواجبات.

1 - الدين الواحد والشرائع المختلفة

يرى الإمام أبو حنيفة أن الدين واحد والشرائع مختلفة، وأنها مع ذلك ليست متناقضة أو يهدم بعضها بعضًا. فالدين وظيفته الكبرى توحيدية وتأليفية من جهتين:

- **الأولى في ما بين المسلمين**. يقول: «قد علمنا أن الله عز وجل إنما بعث رسوله رحمة، ليجمع به الفُرقة ويزيد الألفة. ولم يبعثه ليفرّق الكلمة، ويُحرّش المسلمين بعضهم على بعض».

- **الثانية تتجلى في العلاقة بين الدين والشرائع**. هنا يوضح أبو حنيفة وحدة الدين واختلاف الشرائع،

وأن هذا التعدد في الشرائع ليس هادمًا بل مكملًا، وأن الاختلاف بين الشرائع واقع وقائم باختلاف رسالات الأنبياء، الأمر الذي يفتح الباب على تعددية الأحكام الشرعية/ الفقهية وفق المنتمين إليها. يقول: «إن رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، لم يكونوا على أديان مختلفة، لم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله، لأن دينهم كان واحدًا، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه وينهى عن شريعة الرسول الذي قبله، لأن شرائعهم كثيرة ومختلفة، ولذلك قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المائدة: 48)، وأوصاهم جميعًا بإقامة الدين – وهو التوحيد – وألا يتفرقوا؛ لأنه جعل دينهم واحدًا، فقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: 13)». فالدين الواحد «لم يُبَدَّل ولم يُحَوَّل ولم يُغيَّر، والشرائع قد غُيّرت وبُدّلت؛ لأنه رُبَّ شيء قد كان حلالًا لأناس حرّمه الله عز وجل على آخرين...».

بُني على هذا الأساس النظري جملة أمور ومسائل فقهية وأصولية عند الحنفية:

أ – مفهوم أهل الكتاب

الحنفية يُوَسّعون مفهوم «أهل الكتاب» ليشمل كل من استند إلى وحي أو كتاب مُنزَل. وبناء عليه، فإن أهل الكتاب – عندهم – كل من يؤمن بنبي ويقرّ بكتاب، ويشمل اليهود والنصارى ومن آمن بزبور داود وصحف إبراهيم وشيث، ذلك أنهم يعتقدون بدين سماوي منزّل بكتاب[620]، في حين ذهب جمهور الفقهاء إلى أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى بفرقهم المختلفة.

ب – شرائع من قبلنا

يرى الحنفية أن شرائع من قبلنا شريعة لنا، بضوابط يذكرونها. وبنى السرخسي الأصولي الحنفي على استدلالات محمد بن الحسن وأبي يوسف وأبي الحسن الكرخيّ، القولَ إن «أصح الأقاويل – عندنا – أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة مَن قبلنا، أو ببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا عليه السلام؛ ما لم يظهر ناسخه. فأما ما عُلم بنقل دليل موجب للعلم على أنهم حرّفوا الكتب، فلا يُعتبر نقلهم في ذلك؛ لتوهّم أن المنقول من جملة ما حرّفوا، ولا يُعتبر فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب؛ لجواز أن يكون ذلك من جملة ما غيّروا وبدّلوا»[621]. وهو في هذا يُثبت الأصل الوحدوي، لكن تَرْكَ الاحتجاج بما ينقلونه إنما وقع لجهة الشكّ في ثبوته ونقله.

ج – الشرائع والإيمان

يوضح أبو حنيفة العلاقة بين الشرائع والدين أن الشرائع ليست هي الدين نفسه، فيقول: «والشرائع هي الفرائض؛ مع أنه لو كان العملُ بجميع ما أمر الله به والكفُّ عن جميع ما نهى الله عنه دينَه، لكان كل مَن ترك شيئًا مما أمر الله تعالى به أو ركب شيئًا مما نهى الله عنه تاركًا لدينه، ولكان كافرًا، وإذ صار كافرًا ذهب الذي

بينه وبين المسلمين من المناكحة والموارثة واتباع الجنائز وأكل الذبائح وأشباه هذا... وإنما أمر الله تعالى المؤمنين بالفرائض بعدما أَقروا بالدين، فقال سبحانه: ﴿قُل لِّعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (إبراهيم: 31)، وقال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ (البقرة: 178)... فلو كانت هذه الفرائض هي الإيمان لم يسمهم مؤمنين حتى يعملوا بها»[622]، وأشار السرخسي[623] إلى هذا الأصل من أصول الحنفية بصيغة أن «الشرائع ليست من الإيمان نفسه»، وهم في هذا يخالفون غيرهم، كالشافعية الذين يرون الشرائع من الإيمان نفسه.

تظهر ثمرة هذا في موقع غير المسلمين من أوامر الشريعة الإسلامية نفسها وما يلزمهم وما لا يلزمهم منها، فإذا أخرج الحنفية الشرائع/ الفرائض عن «نفس الإيمان»، أمكنهم التمييز في حق أهل الكتاب غير المؤمنين بها بين مستويات عدة تبدو من المسألة الأصولية المسماة «بيان موجَب الأمر في حق الكفار» بالشريعة الإسلامية.

يقوم تعدد المستويات هنا على أساسين:

- التفريق بين الدنيوي والأخروي.

ما يُبنى من الشرائع على الإيمان بها، وما لا يُبنى عليه منها.

لذلك نجد الحنفية يؤكدون أن «الخطاب بالشرائع» يتناول غير المسلمين من جهة «المؤاخَذة في الآخرة»، الأمر الذي يحيل على أصل وحدة الدين المقرر سابقًا عند أبي حنيفة. أما في الدنيا، فهم غير مخاطبين بالشرائع الإسلامية «لأن موجَب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء، وهم ينكرون اللزوم اعتقادًا». وإذا كانوا غير مخاطبين فلا يجب في حقهم الأداء، بخلاف «أحكام الدنيا»، فإن الخطاب ووجوب الأداء فيها يتناولهم. وهو مذهب المشايخ العراقيين من الحنفية، وبناء عليه يخاطَب أهل الذمة بالمشروع من العقوبات عند تَقَرُّر أسبابها؛ لأنها تقام بطريق العقوبة لتكون زاجرة عن الإقدام على أسبابها، وباعتقاد حُرمة السبب يتحقق ذلك. ويخاطَبون بالمعاملات لأن المطلوب بها معنى دنيوي وذلك بهم أليق[624]. و«عقد الذمة يُقْصد به أثر أَحْكَام المسلمين في ما يرجع إلى المعاملات، فَيثبت حكم الخطاب بها في حقهم كما يثبت في حق المسلمين، لوجود الالتزام، إلا في ما يُعلم - لقيام الدليل - أنهم غير ملتزمين به»[625].

إضافة إلى ذلك، تبدو ثمرة هذا التفريق وخروجِ غير المسلمين عن كونهم مخاطَبين بأوامر الشريعة الإسلامية، في أنه «يُترك أهلُ الكتاب وما يعتقدون، إلا ما استُثْني عليهم، وأن حكم خطاب الشرع في حقهم كأنه غيرُ نازل؛ لاعتقادهم خلاف ذلك. ألا ترى أن الخمر والخنزير يكون مالًا مُتَقَوّمًا في حقهم، يَنْفُذُ تَصَرُّفُهُم فيهما بهذا الطريق، فكذا النكاحُ؛ بخلاف الشرك، فإن ذلك لم يَحِل قطّ ولن يَحِلَّ قطّ»[626].

تجلى الأصل الذي قرره أبو حنيفة، في أن «ما يعتقده أهل الذمة ويدينون عليه يُتركون عليه»، في تطبيقات فقهية كثيرة، منها مسألة الشعائر، كأداء العبادات وإقامة الكنائس والإبقاء عليها، وفي الأطعمة، كشرب الخمر وأكل الخنزير، وفي الشهادة وفي الأنكحة، فإذا تزوج الذمي امرأة ذمية في عدة زوج ذمي، يُتركان عند

أبي حنيفة، وعندهما يُفَرَّق بينهما. وإذا تزوج الذمي ذات رحم مَحْرَم منه، فلا يُفرق بينهما ما لم يترافعا إلى حاكم المسلمين عند أبي حنيفة، وعندهما إذا رفع أحدهما يُفرق. وإذا تزوج المجوسي أمه ودخل بها ثم أسلم وقذفه إنسان بالزنا، يحدُّ قاذفه عند أبي حنيفة؛ لأنهما عنده كانا يقرّان على ذلك، فلم يكن الدخول بها زنًا فيُحد قاذفه. وعندهما لا يحد[627].

وجوّز أبو حنيفة – بناء على أصله في أن البيع يتبع الانتفاع – بيعَ خمور أهل الذمة في ما بَينهم، لجواز الانتفاع بها في ما بينهم، ولذلك يُضمن بالإتلاف، على حين أن البيع عند الشافعية باطل، لنجاستها[628].

يَنتج من هذا البناء النظري لفقه الحنفية وتطبيقاته أن الاختلاف بين الشرائع معترَف به على المستوى النظري أولًا، وعلى مستوى التطبيقات ثانيًا. والاعتراف هنا أخذ صورًا مختلفة، بدأت من تقدير وخصوصية «الكتاب/ الوحي» أولًا، وهو الأصل المشترك الجامعُ بين الجميع على أساس أصل الدين الواحد، ثم مما بُني على هذا الأصل من الاعتراف بوجود الاختلاف مع وحدة الأصل، وبعدم الإلزام على الرغم من اختلاف الاعتقاد في المختَلف فيه، وبإفساح الحيز والمجال لممارسة ما يخالف اعتقاد الشريعة الإسلامية وفق رؤية حكَمَها منطق متسق سنوضحه لاحقًا عند الحديث عن الحقوق والواجبات.

2 – رؤية العالم وتقسيم الناس

يقسّم الحنفية الناس ثلاثة أقسام: أهل الإسلام، وأهل الحرب، وأهل الذمة. فأهل الإسلام هم المسلمون، وأهل الذمة هم الذين عُقد بينهم وبين المسلمين عقد الذمة، وأهل الحرب هم الكفار الذي امتنعوا عن قبول الدعوة ولم يُعقَد لهم ذمة ولا أمان ويقطنون في دار الحرب. وهذا التقسيم مداره على مسألة الدعوة الإسلامية والقتال أو عدمه. ويتضح هذا المقياس أو الرؤية الحاكمة لهذا التقسيم من خلال أمور عدة، تبدأ بشرحهم عقد الذمة وحقيقته وعلته، ففي تعريف العقد يقولون: إنه إقرار بعض الكفار على كفره بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الإسلام الدنيوية. وفي تعليل ذلك يقولون: إن الغرض منه أن يَتْرك الذِّمي القتال مع احتمال دخوله الإسلام من طريق مخالطته المسلمين ووقوفه على محاسن الدين، فكان عقد الذمة للدعوة إلى الإسلام لا للرغبة والطمع في ما يؤخذ منهم من الجزية[629]. وأدى هذا التعليل لمسألة الذمة إلى توسع الحنفية في إعطاء حقِّ منْحِه إلى المسلمين، فـ «أجاز ذلك الحنفية لكل مسلم؛ لأن عقد الذمة خَلَفٌ عن الإسلام، فهو بمنزلة الدعوة إليه، ولأنه مقابل الجزية فتتحقق فيه المصلحة، ولأنه مفروض عند طلبهم إياه، وفي انعقاده إسقاط الفرض عن الإمام وعامة المسلمين، فيجوز لكل مسلم»[630].

في هذا السياق، دفعهم مقصد الدعوة إلى توسيع مستحقي عقد الذمة، على خلاف غيرهم من الفقهاء. ولذلك جوّزوا عقد الذمة لجميع الكفار، إلا عبدة الأوثان من العرب، لأن عقد الذمة لرجاء الإسلام من طريق المخالطة بالمسلمين والوقوف على محاسن الدين، وهذا لا يحصل بعقد الذمة مع مشركي العرب؛ لأن القرآن نزل بلغتهم وحملوا الرسالة فليس لهم أدنى شبهة في رفضهم الإيمان بالله[631]. وكذلك من أقام بدار الإسلام مدة – على خلاف في بعض التفصيلات – يستحق عقد الذمة وتجري عليه أحكامه؛ وكذلك

المستأمَن – وهو الذي دخل دار الإسلام بعقد أمان موقّت – إذا اشترى أرضًا خراجية في دار الإسلام فزرعها، يوضع عليه خراج الأرض ويصير ذميًا، لأن وظيفة الخراج تختص بالمقام في دار الإسلام، فإذا قَبِلها، فيكون قد رضي بكونه من أهل دار الإسلام فيصير ذميًا.

– 3 الحقوق والواجبات

الأصل الذي يحكم مسألة الحقوق والواجبات عند الحنفية وغيرهم هو قاعدة «لهم ما لنا وعليهم ما علينا». وهي قاعدة جرت على لسان فقهاء الحنفية، وتدل عليها عبارات فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة، ويُؤَيِّدُها بعض الآثار عن السلف، حيث رُوي عن علي بن أبي طالب أنه قال: «إنما قبلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا»[632]. وتتجلى هذه القاعدة في جملة أمور، منها أن أهل الذمة معدودون «من أهل دار الإسلام»، فتجب لهم جملة حقوق، من الحماية ودفع الظلم عنهم وتحريرهم من الأسر إن وقع، كما تجب لهم حقوق الإقامة والتملك، والتنقل، وفي رواية في المذهب الحنفي أنه يجوز لهم دخول المسجد الحرام[633]، وعدم التعرض لهم في عقيدتهم وعبادتهم.

أما ما يقع من تمييز هنا في بعض الحقوق أو الأحكام الخاصة بأهل الكتاب أو أهل الذمة، فهي واقعة من جهتين: التمييز لهم، والتمييز ضدهم. ومنطق تلك الأحكام إنما يدور على أصول وقواعد لا مدخل فيها للانتقاص أو التحيّز، حيث ميّزهم فقهاء الحنفية لجهة الإباحة من دون المسلمين في أحكام، وميزوهم لجهة الحظر من دون المسلمين في أحكام أخرى. فمما مُيّزوا به على جهة الإباحة من دون المسلمين كما سبق، السماح بتداول الخمر والخنزير وصحة بيعهما، والإقرار لهم بنكاحاتهم المتعددة التي لا تصح من المسلمين، وبأن الزاني الذمي المحصن لا يُرجم عند أبي حنيفة، لأن شرط الرجم الإسلام عنده، وبأن من أتلف منهم خمرًا أو خنزيرًا لمسلم لا يضمن هذا الإتلاف، لأنه مال غير متَقَوَّم عند المسلم وإن كان متقوّمًا عند الذمي. بينما لو فعل المسلم ذلك للذمي يضمن، لأنه مال متقوّم عند الذمي، وكذلك يُعفَون من الكفارة في القصاص، لأن فيها معنى القُربة... إلى غير ذلك، ومدار تلك الأحكام كلها على مراعاة الإسلام وعدمه؛ لعللٍ أو تعليلات يعرفها الفقهاء.

أما من جهة الحظر والمنع، فيُمنَعون من الوظائف التي تقوم على شرط الإسلام أو لخدمته، وكذلك عدم إظهار شعائرهم في المصر الجامع، لأنه مكان إظهار شعائر المسلمين، أو في المصر الذي أنشأه المسلمون أصالة. أما تفصيلات الأحكام التي تُذكر عادة عند الفقهاء في الأماكن والكيفيات والحالات التي يباح لهم فيها إنشاء كنائس ولا يباح، فأساس التفريق قائم على جهة العقد (عقد الذمة)، إن كانت البلاد فُتحت صلحًا أو عنوة، وعلى أساس المِلك، فيُمنعون من بناء كنائس في الأرض التي هي ملك للمسلمين، فهي أحكام خاضعة لهاتين الجهتين: عقد الذمة والملكية، لا لجهة التمييز ضدهم، وإلا لما استقام إباحة إحداث كنائس في حالات وحظرها في حالات، وتَرْك ما بأيديهم منها.

خامسًا: النظام الفقهي ومأزق الدولة

مما سبق، تتبيّن لنا أهمية قراءة أحكام الفقه الإسلامي تأسيسًا على فكرة «النظام»، أو المنظومة المتكاملة التي يجري فيها تفعيل الرؤى الكليّة وربط المسائل والفروع بأصولها، والبحث في المنطق الداخلي الذي يحكمها بعقل الفقيه أو المذهب المعين وفي السياق التاريخي، في ضوء متغيرات السلطة، لأن النظر الجزئي في جملة الأحكام يحيل على قصور عن معرفة مدارك الفقهاء، وسوء الفهم أحيانًا والانتقاء أحيانًا أخرى، سواء لجهة الثَّلْب ببعض النقائص أو لجهة المدح ببعض المزايا.

تُظهر لنا القراءة المنظومية للأحكام أحد أوجه الخلل التي تَحكم عمل بعض الفقهاء المعاصرين من الحركيين الإسلاميين الذي سعوا إلى المواءمة بين بعض أحكام الفقه والأفكار السياسية الحديثة من دون إدراك المنظومة الفقهية والمنطق الحاكم لها، فغيروا وبدلوا، ما عاد عليها بالنقض والترقيع أحيانًا، بل إنهم وقعوا أسرى التجاذب بين منطقين: المنطق الفقهي القديم والمنطق الحديث، المختلف كليًا عن المنظومة الفقهية. وأفسحت هذه الازدواجية المجال لبعض التنظيمات المتطرفة لمحاولة استعادة الموروث الفقهي على صورته الأولى؛ لظنها أنه دين لم يخالطه شيء من التاريخ أو الاجتهاد البشري، وهو ناتج من عزل الفقه الموروث عن سياقاته التاريخية من جهة، وعن مجاله من جهة أخرى. ومجال هذه المسائل المتصلة بالأقليات اليوم مجال مركب بين الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي والقانوني.

إن النظر في النظام الفقهي إلى ما يُسمى «الأقليات الدينية» يدور على مسألتين كُبريين: الكفر والجهاد. وعن هذين المفهومين تتفرع الأحكام والمسائل ويتداخلان معًا في التقدير. فالكفرُ إن كان أصليًا انقسم الناس فيه - تأسيسًا على مفهوم الجهاد - أربعة: الذمي، والحربيّ، والمعاهَد، والمستأمَن. وهذا التقسيم الرباعي مبني على تقسيم الدُّور: دار الإسلام ودار الكفر ودار العهد، وهو تقسيم يعيدنا مجددًا إلى مفهوم الجهاد.

أما الكفر إن كان عارضًا أو طارئًا فهو الردة المُخْرجة من الملة ومن الجماعة السياسية. ودارت تعليلات كثير من الفقهاء لأحكام الردة على هذا المعنى[634].

بناء على المفاهيم والتقسيمات السابقة، تتأسس منظومة الحقوق والواجبات: في المعتقدات والممارسات الدينية لغير المسلمين، وفي أحكام العقوبات والجنايات الواقعة منهم، وفي مسائل السياسة والشأن العام التي لا مَدخل فيها لجمهور المسلمين بحسب الموروث الفقهي؛ لأنها تخضع لمنطق آخر لا يسعنا الدخول فيه هنا.

أما النظر الفقهي في هذا الباب فيقوم على مسألتين: **الأولى** تقديرات دينية بحتة خاضعة للنصوص التشريعية والتعليلات الفقهية التي تدور على مفهومين مركزيين: الدعوة والجهاد؛ و**الثانية**: تقديرات سياسية وتاريخية تتعلق بوحدة الجماعة التي تمثّل ركنًا ركينًا في مسمى «أهل السنة والجماعة»، للحفاظ على وحدة كيان الدولة الإسلامية التاريخية ووحدة الدين، وهما مدار النظر الفقهي في ما سمي «السياسة الشرعية» و«الأحكام السلطانية». وكلا التقديرين: النصوص وعللها، والسياسة والتاريخ، واجه الكثير من الإشكالات في واقع الدولة الحديثة التي قلبت عالم الفقيه التصوري والمفهومي من ثلاث جهات:

- **جهة المنظومة الفقهية** التي تَخَلخلَت، وتحول مفهوم «الدّور» إلى جزء من التاريخ مع نشأة الدول الحديثة، في حين بقيت ثنائية الكفر والإيمان حبيسة التصورات الدينية بمعزل عن وقائع تشكيل الدول التي تقوم على رابطة المواطَنة والحقوق من الجهة القانونية والإنسانية. ودخلت ثنائية الحرب والسلم في منطق المعاهدات والمواثيق والقوانين الدولية التي تدور على مفاهيم السيادة الوطنية والحدود الجغرافية والسياسية ومفاهيم النفوذ والهيمنة وغيرها، وليس لمسائل الإيمان والكفر تأثير فيها؛ الأمر الذي اضطر عددًا من الفقهاء المعاصرين إلى الإقرار أن تقسيم العالم دُورًا بالمعنى الفقهي هو مسألة تاريخية[635]، لكنهم لم يبحثوا في مقتضيات إلغاء التقسيم وتأثيراته في المنظومة الفقهية كلًا، ومنها أحكام «أهل الذمة» والجهاد وغيرها.

- **جهة الدولة ووظائفها**، فالدولة الحديثة تختلف كليًا عن الدولة التي عرفها الفقهاء تاريخيًا، شكلًا ووظائفَ ومؤسسات وعلاقات، فما عادت تلك الدولة الحارسة للدين التي تتحدث عنها كتب «الأحكام السلطانية»، ولا الدولة القائمة على أداء الأمانات، من ولايات وأموال - وفق التصور الفقهي - وعلى أداء الحقوق وتنفيذ الحدود (حدود الله وحقوقه، وحدود الآدميين وحقوقهم) التي رسمتها كتب «السياسة الشرعية»، فالوظيفة الدينية تقع خارج سلطان الدولة الحديثة ووظائفها، هذا إذا لم ندخل في أشكال الدولة السلطوية التي نعيش بين ظهرانيها منذ عقود.

- **جهة الإمام/ الحاكم ووظائفه** كما صوّرها الفقه الإسلامي تاريخيًا، الذي هو فرع من صورة السلطة «الإسلامية» التي أخذت تاريخيًا صورة الخلافة، ثم تحوّلت مع الإسلاميين المُحْدَثين إلى صورة «الدولة الإسلامية». وصورة الإمام شاسعة البَوْن عما عرفته الدولة الحديثة وعما يعايشه الفقهاء المعاصرون في ظل الدولة السلطوية. والإمام في التصورات الفقهية منوط به تقدير جملة المصالح الشرعية في هذه المسائل كلها: الجهاد، والدور، والعهد، والذمة، والردة. ومنوط به تنفيذ تلك الأحكام التي ليست موكولة إلى الأفراد أو الجماعات التي باتت تنشأ هنا أو هناك تحت مسمى الخلافة الإسلامية أو الدولة الإسلامية.

إن البعدُ المصلحيّ في عامة هذه المسائل السياسية شديدُ الوضوح، فهي ليست أحكامًا تَعبدية، بل مصلحية، وينطبق ذلك حتى على المرتد، لذلك قال الشنقيطي: «ومن فروع درء المفاسد: نَصْب الأئمة، ووجوب قتل المرتد، وعقوبة المُضِل، صيانة للدين»[636]، وقال فقهاء الحنفية: «الأصل تأخير الأجزية إلى دار الآخرة؛ إذ تعجيلها يُخِل بمعنى الابتلاء، وإنما عُدل عنه دَفعًا لشرّ ناجزٍ، وهو الحِرَاب»[637]، «وأصل الكفر من أعظم الجنايات ولكنها بين العبد وربه، فالجزاء عليها مؤخَّر إلى دار الجزاء، وما عُجِّل في الدنيا سياساتٌ مشروعة لمصالح تعود إلى العباد، كالقصاص لصيانة الأنفس، وحدّ الزنا لصيانة الأنساب والفرُش، وحد السرقة لصيانة الأموال...»[638].

سادسًا: الأقليات في الاجتهادات الفقهية المعاصرة

نشط البحث الفقهي في الأقليات في القرن العشرين، واتجهت الكتابات إلى وجهتين: **الأولى** تعالج مسألة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، و**الثانية** تعالج الأقليات الإسلامية في الغرب، وهو الاتجاه الذي تحوّل

إلى نوع من الفقه سمي «فقه الأقليات المسلمة».

اختلفت وجهة الباحثين وغاياتهم، ويمكن تَلمس هذا الاختلاف من عناوين الكتب الآتية: **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مواطنون لا ذميون، الإسلام والأقليات**»، ما يشير إلى التردد حيال مصطلح «الأقليات» الذي سلّم به بعضهم من دون تحفظ[639]، في حين أقرّ بعضٌ آخر أنه مصطلح غربي وافد، وأن النسق الإسلامي يتميز عنه، مع استعماله إياه من دون تَحرج[640]، وأبدى قسم ثالث عدم رضاه عن المصطلح وقَبِلَه على اضطرار[641]. كما تحيل هذه الاختلافات إلى دوافع مختلفة لبحث الإشكالية، فبعضها مدفوع باتجاه فقهي أكاديمي، مثل عبد الكريم زيدان؛ وبعضها هدفه الأساس الدفاع عن صورة الإسلام وتصحيح بعض الصور المزيفة للتاريخ الإسلامي، كما نجد عند القرضاوي وعمارة؛ وبعضها مهموم بمسألة المواطَنة في سياق انشغالات سياسية على وقع مشكلة الأقباط في مصر، كما عند هويدي؛ وبعضها يسعى إلى إثبات أنه «لا تعارض بين الاتجاه الدولي والرؤية الإسلامية، بل أنهما يتكاملان». وإذا قمنا بقراءة جديدة للموضوع، نستصحب التعامل النقدي للتراث الفقهي، كما عند جمال الدين عطية، مقترِح تطوير مشروع فقه للأقليات لبلورة مشروع تفصيلي لنظام عالمي للأقليات، وإعداد مشروع يوضح معالم المساحة المشتركة في مجال العقائد والقيم والأخلاق التي ينبغي التعاون في إطارها بين العقائد والاتجاهات المتنوعة[642].

لكن لا مفرّ من الإقرار أن الكتابات الكثيرة عن الأقليات بلورت ما يشبه الاتجاه الفقهي[643]، وهي وإن لم تتفق في الجزئيات كلها إلا أن رؤيتها العامة تشير إلى تجاوز مفاهيم الفقه الموروث عن تقسيم العالم، وإلى ممارسة نقدية لأحكام أهل الذمة والمستأمنين مع الإقرار بمفهوم المواطَنة ومحاولة تأصيله من الناحية الفقهية، وإن كانت تلك النقدية تتفاوت بين كاتب وآخر. لكنها تكاد تتفق في الجملة على معالم منهجية «تلتزم النصوص الشرعية الثابتة، وتحقق مقاصد الشريعة وكلياتها، من خلال فهم شامل للمشكلة بأبعادها المختلفة وفي كل صورها، مع الأخذ في الحسبان الممارسات التاريخية والمعاصرة والحلول التي تطرحها القوانين المحلية والاتفاقيات الدولية»[644]. وقدم جمال الدين عطية مقاربة جديدة للإشكالية تقوم على[645]: التفريق بين النصوص الشرعية من جهة والاجتهادات البشرية والممارسات التاريخية من جهة أخرى، إدراك مستجدات الواقع واستيعاب خبرة التاريخ ومحاولات العلاج واحترام الالتزامات الدولية، والنفوذ إلى صميم المشكلة وأسبابها من دون الوقوف عند تفصيلات كل حالة وملابساتها، وهي مقاربة خرجت من أسر الموروث الفقهي تحت دافع التواؤم مع الواقع الدولي والقانوني الجديد.

خاتمة

فرضت إشكالية الأقليات الدينية نفسها على البحث الفقهي المعاصر، لجهة التلاؤم مع متغيرات السلطة والسياق الدولي من جهة، ومحاولة تقديم حلول إسلامية لهذه الإشكالية الحديثة من جهة ثانية، وللإجابة عن التحديات التي تُطرح في وجه تصورات المشروع السياسي الإسلامي من جهة ثالثة. وفرضت هذه التحديات على الخطاب الفقهي المعاصر مراجعة نقدية لتراثه الفقهي والقول بتاريخية كثير من أحكام الفقهاء

الأقدمين وتصوراتهم في هذا الباب لمصلحة تصورات ومفاهيم حديثة، وإن كان من الصعب الجزم اليوم أن ثمة فقهًا مكتملًا وناجزًا يحلّ هذه الإشكالية، حيث غاب عن تلك المعالجات فكرة النظام الفقهي، ولذلك لم تفِ التعديلات الجزئية أو المواءمات التي قام بها الإسلاميون بحقيقة الإشكالية التي يواجهها الفقه الموروث في سياق الدولة الحديثة ومتغيرات السلطة من جهة، وبمسائل العيش في العالم من جهة أخرى. وإن كانت تلك الاجتهادات المعاصرة حققت بعض التقدم في سبيل ذلك، ولا سيما في ظل وجود تيار فقهي لا يزال يستمسك بالموروث الفقهي بصفته دينًا يجب تحيّن الفرصة المواتية لتطبيقه.

المراجع

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله. **المصنف**. تحقيق كمال الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى الكبرى**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الرياض: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995. 30 ج.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001. 50 ج.

ابن سعد، أبو عبد الله بن محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968. 9 ج.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **حاشية ابن عابدين**. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2000.

______. **رد المحتار على الدر المختار**. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1992. 6 ج.

ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**: المقدمات وتفسير سورة الفاتحة وجزء عم. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984. 2 ج.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**. تحقيق يوسف البكري وشاكر العاروري. الدمام: رمادي للنشر، 1997. 2 ج.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1953. 2 ج.

ابن مسعود الكاساني، علاء الدين أبو بكر. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003. 7 ج.

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت. «العالم والمتعلم». تحقيق محمد زاهد الكوثري، في: محمد زاهد الكوثري. **العقيدة وعلم الكلام**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **الخراج**. تحقيق محمود الباجي. تونس: دار بو سلامة، 1984.

الأسد، ناصر الدين. «الأقليات في الإسلام». مجلة **الأكاديمية** (المغرب): العدد 10، 1993.

الخراساني، سعيد بن منصور. **سنن سعيد بن منصور**. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. الهند: الدار السلفية، 1982.

الخطيب، معتز. «في المذهب الحنفي». مجلة **التفاهم** (مسقط): العدد 40، 2013.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق مجموعة من المحققين. إشراف شعيب الأرناؤوط. ط 11. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996. 25 ج.

الزحيلي، محمد مصطفى. **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**. دمشق: دار الفكر، 2006. 2 ج.

الزركشي، بدر الدين بن محمد بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**. مراجعة عبد القادر العاني. ط 2. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992. 2 ج.

الزنجاني، محمود بن أحمد. **تخريج الفروع على الأصول**. ط 4. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982.

زيدان، عبد الكريم. **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982.

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، [د.ت.]. 4 ج.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993. ج 10.

______. **المبسوط**. بيروت: دار المعرفة، 1989. 30 ج.

السيد، رضوان. **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**. بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

الشنقيطي، محمد الأمين. **مذكرة في أصول الفقه**. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2001.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق عبد الأمير مهنا وعلي فاعور. ط 3. بيروت: دار المعرفة، 1993. 3 ج.

الشوكاني، محمد بن علي. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**. تحقيق محمود زايد. القاهرة: وزارة الأوقاف – المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1988. 4 ج.

عطية، جمال الدين. **نحو فقه جديد لفقه الأقليات**. القاهرة: دار السلام، 2003.

عليش، محمد بن أحمد بن محمد. **منح الجليل شرح مختصر خليل**. بيروت: دار الفكر، 1989.

عمارة، محمد. **الإسلام والأقليات: الماضي والحاضر والمستقبل**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2003.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: دار الطليعة، 1979.

القرضاوي، يوسف. **فقه الأقليات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى**. القاهرة: دار

الشروق، 2001.

المالكي، محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني. **رسالتان في أهل الذمة: مصباح الأرواح في أصول الفلاح – الإعلام بما أغفله الأعوام**. تحقيق عبد المجيد الخيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

المرغيناني، علي بن أبي بكر. **الهداية**. مع شرحه «البناية شرح الهداية» للعيني. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000. 7 ج.

الموسوعة الفقهية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983 – 2012. 45 ج.

(593) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، 1979)، ص 8.

(594) انظر في ذلك: معجم

«Merriam – Webster».

(595) انظر: بدر الدين بن محمد بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مراجعة عبد القادر العاني، 2 ج، ط 2 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992)، ص 398.

(596) **الموسوعة الفقهية**، 45 ج (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983 – 2012)، ج 3، ص 161.

(597) انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبد الأمير مهنا وعلي فاعور، 3 ج، ط 3 (بيروت: دار المعرفة، 1993)، ج 1، ص 20 – 21.

(598) ما عُلم من الدين بالضرورة هو ما يستوي في علمه العامة والخاصة على أنه من أصول الدين، كالصلاة والصيام والزكاة ونحوها.

(599) قال ابن تيمية: «وكُفْر الردة أَغلَظ بالإجماع من الكفر الأصلي». انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 30 ج (الرياض: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ج28، ص 478.

(600) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، **أصول السرخسي**، ج 10 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 117.

(601) محمد أمين بن عمر بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، 6 ج، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1992)، ج 4، ص 175، وانظر المواضع الأخرى التي وَرَدَ فيها ذكر الدروز: ج 3، ص577؛ ج 5، ص355، وج 6، ص 298.

(602) «فقه رؤية العالم والعيش فيه: المذاهب الفقهية والتجارب المعاصرة» كان الإطار الذي جمع بحوث ومناقشات «ندوة تطور العلوم الفقهية في عُمان» بين 25 و28 جمادى الأولى 1434هـ، الموافق 6 – 9 نيسان/ أبريل 2013. انظر مراجعة لذلك في: معتز الخطيب، «في المذهب الحنفي»، مجلة **التفاهم** (مسقط)، العدد 40 (2013).

(603) انظر: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، 4 ج (بيروت: المكتبة العصرية، [د.ت.])، ج 3، ص 80؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، 2 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1953)، ج 2، ص 895، وأحمد بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، 50 ج (بيروت:

مؤسسة الرسالة، 2001)، ج 11، ص 555، وغيرهم...

(604) أبو عبد الله بن محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق إحسان عباس، 9 ج (بيروت: دار صادر، 1968)، ج 1، ص 289. وقد ورد تعبير «ذمة الله وذمة محمد» في أحاديث ومناسبات أخرى، انظر: ج 1، ص 284 و264؛ أبو بكر عبد الله بن أبي شيبة، **المصنف**، تحقيق كمال الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ)، ج 7، ص 347، وسعيد بن منصور الخراساني، **سنن سعيد بن منصور**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: الدار السلفية، 1982)، ج 2، ص 216.

(605) ابن سعد، ج 3، ص 339.

(606) انظر: عبد الكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982)، ص 24.

(607) انظر: محمد بن أحمد بن محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر خليل** (بيروت: دار الفكر، 1989)، ج 3، ص 213؛ ومحمد بن علي الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق محمود زايد، 4 ج (القاهرة: وزارة الأوقاف – المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1988)، ج 4، ص 540 – 541، وتفصيل المذاهب والأقوال في: زيدان، ص 25 وما بعدها.

(608) طُبع في بيروت بتحقيق سيد كسروي في دار الكتب العلمية في عام 1994، ومن اللافت أنه من دون مقدمة للمؤلف ولا للمحقق، وكتب الناشر في أوله أن أحوالًا حالت دون إرسال المحقق صور المخطوطات المعتمدة، فنُشر بلا صور للنسخ المعتمدة أيضًا! ولم أقف على ذكر لهذا الكتاب في كتب التراجم.

(609) طُبع أول مرة بتحقيق صبحي الصالح في عام 1961 في مطبعة جامعة دمشق، وحين كتب عبد الكريم زيدان كتابه **أحكام الذميين والمستأمنين** في عام 1962 قال في مقدمته، ص 5، إن أحدًا من الفقهاء «لم يؤلّف – على ما أعلم – كتابًا جامعًا في هذا الباب»، ولا نعثر في مصادره على كتاب ابن القيم، فمن الواضح أنه لم يطلع عليه حينذاك.

(610) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق مجموعة من المحققين، إشراف شعيب الأرناؤوط، 25 ج، ط 11 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، ج 14، ص 298.

(611) محمد بن أبي بكر بن القيم، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق يوسف البكري وشاكر العاروري، 2 ج (الدمام: رمادي للنشر، 1997)، ج 1، ص 79.

(612) يقول التلمساني في مقدمته: «فقد سألني بعض الأخيار عما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار، وعما يلزم أهل الذمة من الجزية والصغار، وعما عليه أكثر يهود هذا الزمان من التعدي والطغيان والتمرد على الأحكام الشرعية والأركان بتولية أرباب الشوكة أو خدمة السلطان فقلت والله المستعان...».

(613) طبعت رسالة التلمساني ورسالة القيرواني بعنوان: محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني

المالكي، **رسالتان في أهل الذمة: مصباح الأرواح في أصول الفلاح – الإعلام بما أغفله الأعوام**، تحقيق عبد المجيد الخيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، وانظر جزءًا من الخلاف بين التلمساني وفقهاء عصره حول المسألة في مقدمة المحقق، ص 17 – 18.

(614) المرجع نفسه، ص 72.

(615) انظر: رضوان السيد، «الهجرة من دار الإسلام وإليها»، ورقة مقدمة إلى الندوة الفقهية في سلطنة عُمان (2012).

(616) هذا التعبير لرضوان السيد في دراساته المبكرة في الثمانينيات.

(617) انظر توضيح ذلك في: رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 104.

(618) مثل: المرجع نفسه، ص 102.

(619) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **الخراج**، تحقيق محمود الباجي (تونس: دار بو سلامة، 1984)، ص 146.

(620) انظر: محمد أمين بن عمر بن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج 3 (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2000)، ص 268.

(621) السرخسي، ج 2، ص 99.

(622) النعمان بن ثابت أبو حنيفة، «العالم والمتعلم»، تحقيق محمد زاهد الكوثري، في: محمد زاهد الكوثري، **العقيدة وعلم الكلام** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص 573 – 575.

(623) انظر: السرخسي، ج 1، ص 75.

(624) انظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 73 – 75.

(625) المرجع نفسه، ج 1، ص 73.

(626) أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، **المبسوط**، 30 ج (بيروت: دار المعرفة، 1989)، ج 5، ص 38.

(627) انظر: محمد مصطفى الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، 2 ج (دمشق: دار الفكر، 2006)، ج 2، ص 1082 – 1083.

(628) انظر: محمود بن أحمد الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، ط 4 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982)، ص 189 – 191.

(629) انظر: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،** 7 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج7، ص 111، وابن عابدين، **حاشية،** ج 3، ص 275.

(630) **الموسوعة الفقهية،** 45 ج (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010)، ج 7، ص 122.

(631) انظر: المرجع نفسه، ج 7، ص 122؛ الكاساني، ج 7، ص 111، وهو رواية عند المالكية ورواية عن أحمد.

(632) **الموسوعة الفقهية،** ج 7، ص 127.

(633) في مذهب الحنفية في دخول المشركين وأهل الكتاب المسجد الحرام روايتان: إحداهما في **السِّيَرِ الكبير** بالمنع، والثانية في **الجامع الصغير** بعدم المنع.

(634) انظر مثلًا تعليل ابن عاشور لذلك بما يسميه الإفضاء إلى «انحلال الجامعة» في: الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير: المقدمات وتفسير سورة الفاتحة وجزء عم،** 2 ج (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج2، ص 336.

(635) كما فعل أحمد الريسوني الذي قال: إن هذه التقسيمات «صيغ تطبيقية تاريخية لبعض النصوص الشرعية، تبعًا لما فيه مصلحة أو مفسدة»، وذلك في مقالة له بعنوان «دار الإسلام ودار الكفر» نُشرت عام 2007 على موقع «**إسلام أونلاين**» ثم موقع «**أون إسلام**»، وعبد الله بن بيه الذي قال إن هذا التقسيم «وظيفيّ توصيفيّ». انظر: لقاء مع عبد الله بن بيه، ضمن برنامج «الشريعة والحياة: الفقهاء ورؤية العالم»، على قناة **الجزيرة،** بتاريخ 11 نيسان/ أبريل 2010.

(636) محمد الأمين الشنقيطي، **مذكرة في أصول الفقه** (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2001)، ص 202.

(637) علي بن أبي بكر المرغيناني، **الهداية، مع شرحه «البناية شرح الهداية» للعيني،** 7 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ج 7، ص 272.

(638) السرخسي، **المبسوط،** ج 10، ص 110.

(639) كما فعل الشيخ القرضاوي في: يوسف القرضاوي، **فقه الأقليات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى** (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 15 وما بعدها، فقد سلّم به في سياق وصف المسلمين، في حين عَنْون كتابه الآخر: **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي،** وكما فعل جمال الدين عطية في كتابه المشار إليه لاحقًا.

(640) كما فعل محمد عمارة في: محمد عمارة، **الإسلام والأقليات: الماضي والحاضر والمستقبل** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2003)، ص 7 – 10.

(641) ناصر الدين الأسد، «الأقليات في الإسلام»، **مجلة الأكاديمية** (المغرب)، العدد 10 (1993)، ص 63.

(642) جمال الدين عطية، **نحو فقه جديد لفقه الأقليات** (القاهرة: دار السلام، 2003).

(643) من بين من يمثل هذا التيار كتابات محمد أبو زهرة، وعبد الكريم زيدان، ومحمد الغزالي، ومحمد فتحي عثمان، ويوسف القرضاوي، وفهمي هويدي، ومحمد عمارة، وراشد الغنوشي، وطارق البشري، ومحمد سليم العوا... وغيرهم.

(644) انظر: عطية، ص 4.

(645) انظر: المرجع نفسه، ص 107.

القسم الرابع
في الطائفية السياسية والصيرورة السياسية للهويات الطائفية

الفصل السادس عشر
الميثاقية الطوائفية وأزمة بناء الدولة دروس من المخبر اللبناني ...... وجيه كوثراني

أولًا: الأنثروبولوجي والتاريخي والسياسي بين الدولة السلطانية والدولة الحديثة

مدخلان أساسيان يشكّلان مدار التفكير والنظر والبحث في الموضوع المطروح: المدخل الأنثروبولوجي ومنهجه، والمدخل التاريخي ومنهجه، وبينهما عامل السياسة أو فعل السياسي، وهو الفاعل المغيّر والمتغير بين حدّين: حد الاستمرارية والثبات في البنى، وحد التغير حتى القطيعة التاريخية بين بنى قديمة وبنى جديدة، مع احتمال، بل إمكان التداخل بين القديم والجديد.

ما أقصده بـ «الأنثروبولوجيا» هو أن ثمة ثوابت ملكت سمة الاستمرارية في خصائص الإثنية أو القوم أو الجماعة الدينية. وتتجسّد هذه الخصائص أو السمات في عادات وعبادات ومفردات لغة وتقاليد وطقوس وسحر وأساطير ورموز يعاد إنتاجها في المعيش اليومي للناس، بحيث تحقق هذه الإعادة نوعًا من الذاكرة الجماعية التي تحفظ استمرارية الجماعة ولحمتها وهويتها بوصفها جسمًا اجتماعيًا وثقافيًا وتاريخيًا دائمًا.

أما ما أقصده بـ «التاريخي» فهو أن «الثابت» يخضع بدوره لسيرورة تاريخية (بالسين)، وبالتالي لصيرورة تاريخية (بالصاد)، أي لتحوّل.

أما المقصود بـ «السياسي» فإنه الفاعل في المعطى الأنثروبولوجي والمؤثّر بالتالي في منحى التغير واتجاهه.

إذا كانت الجماعات، سواء الدينية أو الإثنية أو المختلطة بين الإثنية والدينية، جماعات أنثروبولوجية أولًا، أي تخضع في نشأتها وتكوّنها ومعيشتها للنظر الأنثروبولوجي، فهي تخضع للنظر التاريخي أيضًا؛ أي لفهم السيرورة التاريخية ولما آلت إليه أو صارت هذه السيرورة بفعل «السياسي»، سواء جاء هذا الفعل من الداخل أو من الخارج أو من خلال تداخلهما معًا.

السؤال الذي يؤول إليه هذا التقديم المختصر: ما وضْع هذه الجماعات أو الطوائف (Communautés) بالنسبة إلى الدولة؟ وأي دولة؟

يُمكن أن نطلق على ذاك الواقع من الاجتماع الذي يندرج في الحقل المعرفي الأنثروبولوجي، «اجتماعيات

ماقبل الدولة الحديثة»، أي ما قبل دولة المواطنية. على أنه ينبغي التذكر والتذكير أن الدولة السلطانية التي شهدها تاريخنا العربي - الإسلامي احتضنت هذه التشكيلات الاجتماعية، بل قامت على ركائزها ومعطياتها ودينامياتها الداخلية. وهذا ما شدّد عليه ابن خلدون عندما لاحظ بثاقب نظر، قيامَ الدولة على العصبية الغالبة، وأن تغيّر القائمين بالدولة، أُسَرًا وأقوامًا، يقوم على مدى قوة العصبية الممانعة أن تصبح قوة غالبة، أي قوة في نصاب الدولة بواسطة الاستيلاء والتغلّب.

إذًا، الدولة هنا هي دولة أُسر وأقوام ذات شوكة، والتشكيلات الاجتماعية التي تشكّل قاعدة الاجتماع السياسي للدولة (أي الرعية) هي قبائل وإثنيات وطوائف وعائلات وحارات، أو هي هذا كلّه متداخلًا. وعندما تدخل هذه التشكيلات في حقل الصراع السياسي (ومراتب هذا الصراع تراوح بين الولاء والممانعة والخروج بالسيف)، تتحوّل هذه التشكيلات إلى عصبيات متقاتلة على الدولة، أو بالأحرى على مراتب السلطات المتشكلة في الدولة.

على أن التقاتل أو الصراع السياسي يظل متسلحًا بأحقية الدعوة الدينية، وهذا ما لاحظه ابن خلدون عندما أشار إلى أن الدعوة الدينية تزيد عصبية الدولة قوة على قوة. وبملاحظته هذه، كان ابن خلدون لا يشير إلى ظاهرة تاريخية في نشأة الدول في التاريخ العربي الإسلامي فحسب، إنما كان يُبْطِن مسكوتًا عنه، هو أن الآداب الفقهية والسلطانية كانت شرعنت صراحة عملية الاستيلاء واستدخلت في نصوصها المتكرّرة في الآداب السلطانية ومرايا الملوك وبعض كتب الفقه، نصَّ أردشير الفارسي القديم الذي يرى أن «الدين والملك توأمان»، ويرى أن على الرئيس أو الملك أن يستخدم الدين لتقوية ملكه، وإلا استخدمه من يتفقّه به من العامة، فينقلب عليه.

يمكن أن أخلص هنا إلى أن المعطى الأنثروبولوجي (أي الثابت المستمر في الجماعات) أضحى معطى تاريخيًا - سياسيًا في السيرورة التاريخية، أي في المسار التاريخي العربي. وأضحت ظاهرة استقواء أهل السياسة بالدين ظاهرة ثقافية وسائدة، ومعطى يعيّن طبيعة العلاقة ووسائطها بين الدولة والمجتمع. وأقصد بوسائط السلطة السلطات المحلية والأهلية التي هي عصبيات وملل في نطاق الرعية، رعية الدولة السلطانية.

عندما دخلت المجتمعات العربية، ومنها المجتمع اللبناني، مرحلة التنظيمات الحديثة ومن بعدها مرحلة الدساتير والقوانين المقتبسة عن الدساتير الأوروبية، دخلت عمليًا في تاريخ جديد، لكن مع حمولة اجتماعية وثقافية وسياسية يتقاطع فيها المعطى الأنثروبولوجي - الثقافي للجماعات والملل مع ذلك التقليد البنيوي التاريخي لظاهرة قيام الدولة وولاياتها ومراتبها وسلطاتها وأشكال ممارسة السلطات فيها. فكيف كان وقع التنظيمات الحديثة (من دستور وبرلمان) على هذا التقليد؟

ثانيًا: وقع الحديث على التقليدي مقاربات ومقارنات تاريخية بين المراحل

جاءت أولى محاولات تطبيق الدستور في العالم العربي والإسلامي لتكشف حالًا من الالتباس الشديد في فهم الصيغ القانونية الجديدة، مقروءة بمضامين الثقافة السياسية السائدة في المجتمعات العربية – الإسلامية. وهذه الثقافة – كما قلنا – كانت، ولا تزال، تعبِّر عن نفسها في تراكيب الدولة السلطانية وبناها ومجتمعاتها وآليات حكمها في التاريخ العربي الإسلامي؛ فالعلاقة بين الحاكم والمجتمع هي علاقة سلطان/ رعية، وهي تمرّ عبر وسائط من السلطات الأهلية والمحلية الموزَّعة على عصبيات قبلية وعشائرية ومللية ومذهبية وطرائق من الصوفية، بل على تنظيمات حرفية لها نقباؤها ومشايخها أيضًا.

على هذا النمط من الاجتماع السياسي الأهلي وقع تطبيق الدستور العثماني والصيغة البرلمانية التي دعا إليها (المبعوثان)، كما وقعت تطبيقات دساتير العشرينيات من القرن العشرين في كل من العراق وسورية ولبنان ومصر أيضًا.

لسليمان البستاني الذي كان نائبًا عن ولاية بيروت، نصٌّ وصفي شفّاف يصف فيه حال الرعية وكيف فهمت مهمة التمثيل البرلماني (أي دور النائب). يقول في كتابه **عبرة وذكرى**: «لقد أيد لنا الاختبار باجتماع المجلس الأول سنة 1876، أن أبناء كل ولاية كانوا يظنون مبعوثهم منتدبًا عن منتخبيه لا غير، ومأمورًا بإنفاذ جميع رغائبهم وإبلاغ تشكّيات أفرادهم مهما كانت، حتى لقد كانت الرسائل في بعض الولايات تنهمر كالمطر على رؤوس مبعوثيها حاملة من المطالب ما لو طرحه المبعوث للبحث لما ناله إلا هزء رفاقه أجمعين؛ فمن طالب عزلَ خصم له وإحالة مأموريته إليه، ومن ملتمس رتبة ونيشانًا، ومن راغب في إصدار أمر لوالٍ بإلقاء نظرة إليه أو إلى مشير يجعله ملتزمًا للأرزاق العسكرية، حتى كان من جملة تلك المطالب أن مكاريًا سرقت دابته فكتب إلى منتدب ولايته أن يأمر بإعادتها إليه»[646].

اخترنا هذا النص الذي يحمل بمفرداته البسيطة دلالات لفهم عقلية الناخب وممثّله؛ أي عقلية من يفترض أن أصبح مواطنًا مقترعًا ومشاركًا في الحياة السياسية الجديدة، لنشير إلى أن مرحلة التأسيس لمشروع المواطَنة والدولة الحديثة (أيًا كانت الجغرافيا البشرية لهذه الدولة)، حملت التباسات ومفارقات نقرأ تعابيرها في السلوك الرعوي والاستتباعي والعصباني، حيث دخلت في منطقه الداخلي صفة المواطنية وتمثيلها في إحدى سلطات الدولة: أي البرلمان، أو مجلس المبعوثان (كما سُمي في الصيغة العثمانية).

في نصوص معاهدة لوزان 1923، وهي المعاهدة التي وضعت نهاية قانونية دولية للمشروع العثماني (أي مشروع المملكة العثمانية الدستورية) التي حلمت بها نخب تركية وعربية، جرى تأكيد مبدأ الناسيوناليته (Principe des nationalités) للدول/ الأقطار التي أُقرّت في مؤتمر الصلح – وملحقاته التي عُقدت بعده – لتوزيع ما كان يسمى «التابعية العثمانية»، وهي «صفة المواطن العثماني» على الهويات الوطنية الجديدة: اللبنانية والسورية والعراقية... ولنتذكر أن دساتير العشرينيات في عدد من البلدان العربية، كانت امتدادًا تفصيليًا للدستور العثماني من جهة، وتكيّفًا مع مبدأ الناسيوناليته الذي دعت إليه معاهدة لوزان.

عندما قرأ ميشال شيحا الحياة السياسية اللبنانية في الأربعينيات، ومعروف أنه كان مشاركًا أساسيًا في صوغ دستور 1926، صدمته حال التناقض بين ما كان يفرضه الدستور اللبناني من تكوين مواطن وقيام

سلطات تنفيذية وتشريعية من جهة، وما عبّر عنه الواقع الثقافي - الاجتماعي اللبناني من سلوك عصبوي وولاءات واستتباعات ضيقة عند الأفراد والجماعات.

نصوص ميشال شيحا، ولا سيما في كتابه **السياسة الداخلية**، غنية جدًا لاستجلاء هذا الواقع المعيش المتجاذب والمتفارق بين دلالات الدستور من جهة والسلوك والثقافة السياسية للناس والفعل السياسي من جهة أخرى.

بعد أعوام من تجربة الاستقلال، نلاحظ في كتابات ميشال شيحا تجاذبًا بين الأمل واليأس في نجاح مقتضيات الدستور اللبناني، وكلاهما كان مشروطًا بما سيؤول إليه حال اللبناني. يتساءل ميشال شيحا: هل سيتحول اللبناني إلى «مواطن» أم سيبقى «تابعًا»؟ بل إن ميشال شيحا يستخدم في بعض المقاطع تعابير أشد وأقسى: هل يبقى جزءًا من «قبيل» أو «قطيع»؟ ويتحدث في مقالته المعنونة «الأساليب الوضعية» (11 كانون الثاني/ يناير 1950)، عن «ألاعيب» السياسيين في التوظيف والتوزير والتلاعب بالاقتراع، فيكتب ناقدًا سلوك المواطن اللبناني حيال سياسييه: «إذا ظلّت نوعية المواطن اللبناني تتردّى فبلادنا هذه لا مستقبل سياسيًا لها».

في مقالة بعنوان «الحرية» (3 شباط/ فبراير 1950)، يعلن «عودة العلاقات الإقطاعية»، ويتوقع أن يكون مؤرخو الغد أبعد من مودتنا وأقلّ رأفة بنا من دبلوماسيي اليوم». فما نقول عن وضعنا اليوم بوصفنا مؤرخين نقرأ عن تجربة شيحا ونعيش تجربة ربما تكون أمرّ من تجربته؟

يبدو لي أن ما انتقده ميشال شيحا في الحياة السياسية اللبنانية منذ البدايات سيستمر (للأسف)، بل سيتفاقم.

عندما درس إيليا حريق أيضًا الحياة السياسية في الستينيات من القرن العشرين في كتابه **من يحكم لبنان؟** (صدر في عام 1972)، استوقفه دور الحياة البرلمانية ومسألة التمثيل.

يلاحظ إيليا حريق ظاهرة التداخل بين «البرلمانية» و«الزعامة» المحلية؛ أي بين التمثيل الذي يُفترض أنه تمثيل «المواطن»، ونزوع النائب بعد نجاحه على لائحة من اللوائح التقليدية القوية إلى أن يصبح زعيمًا أو «مشروع زعيم» من طريق الخدمات التي يقدّمها إلى الدائرة أو المنطقة والطائفة، أو لجميعها، أي لشبكة واسعة من الأتباع.

لنتذكر هنا معنى «الزعامة» (الزعامات) من المرحلة العثمانية الأولى، حيث تعني «الزعامة» إقطاعًا للأرض في مقابل «خدمة الدولة»، فلعل دلالات المصطلح لا تزال راسخة في اللاوعي الجمعي للناس والاستخدام اليومي لمعنى مفردة «زعيم».

لنلاحظ معنى «الخدمة» و«الخدمات» الرائج في اللغة السياسية اللبنانية اليومية أيضًا، ومعنى «الواسطة»، فمقدار الخدمة ومدى قوة «الواسطة» يشكّلان معيارًا لمدى نجاح النائب في تمثيل جمهوره، والنتيجة أن هذه الممارسة تحوّل النائب إلى وسيط بين الإدارة والمواطن، لا إلى رقيب أو مشرّع في سلطة

تشريعية، وبالتدريج إلى زعيم ذي حظوة، أي ذي شعبية، ولا تلبث هذه الشعبية أن تتحوّل في أحوال معيّنة وفي سياقات تاريخية مأزومة أو مأزقية، إلى «عصبية» تدخل معترك العمل السياسي من باب الصراع على السلطة أو من أجل تمكين هذه السلطة، وفي أحوال الحرب تصبح مادة الحرب ووقودها الداخلي، ولن تلبث هذه العصبية أن تتسلح بسلاحين: سلاح الدين متمثلًا في حمية طائفية لا علاقة لها بالتديّن، وبتنظيم ميليشياوي يحشد حوله الأنصار والعوام الباحثين عن ارتزاق في حالات الأزمات الصعبة.

ثالثًا: الاتجاه نحو صيغة الميليشيا ثم تأسيس الحزب الواحد في الطائفة

مع الحرب الأهلية التي اندلعت بدءًا من عام 1975، بدأت ظاهرة الميليشيات في الطائفة تأخذ مسارًا مؤثّرًا في الحياة السياسية اللبنانية؛ فمع انهيار مؤسسات الدولة وشلل مفاصلها تقلَّصَ نفوذ الزعامات العائلية التقليدية، حيث اعتزل بعضها أو تكيّف بعضها الآخر مع المنطق المليشياوي أو اعتمده. وكان هذا يؤشر إلى تحوّل ليس بقليل في بعض خصائص النظام الطائفي اللبناني، وطبيعة الممارسة السياسية فيه. ومن المظاهر الأساسية لهذا التحوّل، إضافة إلى تراجع الزعامات التقليدية، كان تراجع الأحزاب العلمانية لحساب الانتظام في الطائفيات السياسية الميليشياوية، وجرت الأمور باتجاه توحيد الطائفة في حزب واحد، أو قيادة واحدة. كما انضاف عنصر مهم إلى ما عهدناه من التقاليد (الرعوية) الزبونية في الزعامة المتعددة والمتداخلة أحيانًا بين زعماء الطوائف القدامى، وهو عنصر «الحماية» أو «الممانعة» (حماية الطائفة أو ممانعتها خوفًا من السيطرة عليها أو تهميشها أو عزلها). وتشبّعت العلاقة بين الطوائف في أثناء الحرب بمشاعر المخاوف المتبادلة وتحت شعارات من «الحقوق» المتأرجحة بين مطلب «المشاركة» والحفاظ على الحقوق المكتسبة و«رفع الحرمان» ...إلخ. وستطبع هذه «المخاوف» المشهد السياسي اللاحق في مرحلة ما بعد الطائف.

في التسعينيات، قام سلم أهلي فرضته حالة الاستنزاف الداخلي لقوى الصراع الأهلي وحالةٌ من التوازن بين القوى الإقليمية والدولية. والأهم في التسوية (تسوية الطائف) أنها لحظت حقوقًا في «المشاركة»، كما لحظت بعضًا من «رفع الحرمان»، ولا سيما في توسيع صلاحيات مجلس الوزراء وتعزيز صلاحية رئاسة البرلمان، كما لحظت توجهات إصلاحية ليست قليلة، كإلغاء الطائفية السياسية والمجلس الدستوري والمجلس الاقتصادي والاجتماعي، وتطوير الجامعة اللبنانية.

على أن نص الطائف كان في جانبه النظري الإصلاحي شيئًا، وكانت الممارسة السياسية الفعلية شيئًا آخر.

رابعًا: ما بعد الطائف: ظواهر قديمة/ جديدة

على هذا الصعيد (صعيد الممارسة)، تمكن ملاحظة الظواهر والمستجدات الآتية:

- على الرغم من التوجهات الإصلاحية التي دعت إليها وثيقة الطائف واستُدخلت في التعديل

الدستوري، فإن توزيع الرئاسات الثلاث على طوائف لبنان الكبرى (عدديًا) - وهو توزيع عرفي سابق - فُهم فهمًا وظيفيًا جديدًا، وعمليًا فُهم (بمعزل عن نص الدستور وموجباته التي تؤكد فصل السلطات) فهمًا طائفيًا حصريًا، ومورس ممارسة «رعوية» كأنه «مجلس رئاسات»، وكان قد عُرف آنذاك في التسعينيات بـ «الترويكا». كانت الإشكالات والاختلافات بين الرؤساء تُحلّ «بالتراضي» بعيدًا عن المؤسسات. وفي حال تفاقم الخلاف، كان الراعي السوري يتدخّل أو يُطلب تدخّله للتقريب. لكن كان لهذا التدخّل مغانمه دائمًا: حصة في مشروعات الإنماء، وحصة في مواقع الوزراء وفي وظائف الإدارة من الصغيرة إلى الكبيرة أيضًا. وكان لهذه «الرعاية» السورية دورها في إيجاد شبكة واسعة نسبيًا من الموالين وأصحاب المصالح والنافذين.

- كان الاجتياح الإسرائيلي واحتلاله قسمًا واسعًا من الأراضي اللبنانية (ومنها العاصمة)، قد أطلق مقاومة وطنية مسلحة شاركت فيها أطياف عدة من المجتمع السياسي اللبناني، وفي طليعتها فصائل من الحركة الوطنية ذات الأيديولوجيا العلمانية عمومًا، وفي مقدّمها الحزب الشيوعي. لكن مع صعود «حزب الله» بدعم إيراني حيث كانت الخمينية آنذاك ترفع شعار «تصدير الثورة»، وتسهيل سوري حيث كان النظام السوري يرفع حينها شعار «تلازم المسارين» (أي تحرير الجنوب والجولان)، ما لبثت المقاومة الوطنية المتعددة الانتماءات أن أضحت ذات لون مذهبي واحد بقيادة أحادية هي قيادة حزب الله. وكان ذلك بفعل عدد من التصفيات الجسدية، وإجراءات الإبعاد والتقسيم، وافتعال الحروب الصغيرة داخل «الأهل» و«الرفاق» و«الإخوة» (حرب المخيمات، حرب الاشتراكيين وأمل، حرب أمل وحزب الله). وهكذا تخصصت - أو خُصصت - «الساحة الجنوبية» حصرًا للمقاومة التي يقودها حزب الله.

- مع استكمال توزيع الأدوار في السياسات اللبنانية واختصاصاتها في السلطات والرئاسات والطوائف، بدت الرئاسة السنية للحكومة، وعبر شخصية رفيق الحريري ومشروعاته الإنمائية والإعمارية، السلطة المتخصصة بالإنماء وبالاقتصاد والمال من دون الأمن، لكن مع ضرورة انتظامها - اختيارًا أو اضطرارًا - بأعراف الطبقة السياسية اللبنانية القديمة والجديدة، أي بانتظامها في حسابات الحصص وتوزيع المنافع على الزعماء وعلى شبكات الولاء التابعة لهؤلاء (مثال ما جرى في وادي أبو جميل في مقابل الإخلاءات). وبدت الرئاسة الشيعية لمجلس النواب، وعبر شخصية نبيه بري وسياسته البراغماتية، السلطة القادرة على إقامة التوازن بين كتل مجلس النواب وكذلك على تعطيله أو تفعيله، لكن القادرة والمخوّلة أيضًا بالمطالبة بـ «حقوق الشيعة» وصاحبة الحق - بسبب هذه المطالبة - في الاستئثار بـ «الحصص الشيعية» في مجال الوظائف الإدارية، وفي مجال التنمية في جنوب لبنان من طريق «مجلس الجنوب» الذي تستأثر أمل بإدارته. سهّل هذا الدور حدوث اتفاق ضمني بين بري وحزب الله على توزيع الأدوار في المجتمع الشيعي حيث يُترك أمر تنظيم هذا المجتمع أيديولوجيًا وثقافيًا ودينيًا، وفي حيز واسع من الخدمات الصحية والتعليمية والإنسانية، لمؤسسات حزب الله، فضلًا عن الحيّز الأمني المطلق لحركة المقاومة، وفي المقابل يُترك أمر التوظيف الشيعي في القطاع العام لأمل، أي لنبيه بري، إلى أن تغيّرت المعادلة بدءًا من عام 2007، حين اقتحم حزب الله باب المحاصصة أيضًا بصورة قوية ومباشرة، ولا سيما في نطاق الوظائف الأمنية، بحجة حماية المقاومة. أما عن الرئاسة المارونية للجمهورية، فأمر علاقتها بطائفتها كان إشكاليًا، ولا يزال، ففي حين كان الأمر بالنسبة إلى

الرئيسين الآخرين (الحريري وبري) يذهب باتجاه توكيد موقع زعامة كل منهما في طائفته، ارتكازًا على ولاء عصباني واسع (له مقوماته الأيديولوجية والاقتصادية والسلطوية، مع فروق بالطبع بين الطرفين)، كان الرئيس الماروني يفتقد مقومات هذا الولاء الماثل في طائفته عمومًا، لأسباب كثيرة عدة، أهمها يكمن في أنه محسوب على السياسة السورية وإدارتها، بل أنه مسمى من جانبها لا من طائفته، وفي المقابل فإن القوى المسيحية الفعلية وذات الشعبية، كانت مبعدة أو سجينة أو مهمشة (ميشال عون، وسمير جعجع، وقرنة شهوان...). أما بعد عام 2005 واغتيال رفيق الحريري وتكوُّنِ طرفي 14 آذار و8 آذار، برز مشروعا زعيمين للطائفة المسيحية (ميشال عون وسمير جعجع) متصارعين على الزعامة المسيحية وعلى رئاسة الدولة، وعبر رهانيْن على انقسام عمودي بين المسلمين اللبنانيين، أي بين سنيّة سياسية يُراهن عليها سمير جعجع، وشيعية سياسية يُراهن عليها ميشال عون.

كانت النتيجة التي ترتّبت على هذا الأسلوب هي تفريغ منصب رئاسة الجمهورية من طابعه المسيحي الماروني المعتاد، وإصابة مثلث الرئاسات «رئاسات الطوائف» في الدولة بخلل أساس في أحد أطرافه. كان ذلك يؤشّر إلى أمرين خطرين: **أولًا** إلى خلل ميثاقي في المضمون والشكل، حيث انقسم الميثاق إلى ميثاقَين: مسيحية سنيّة من جهة، ومسيحية شيعية من جهة ثانية، في حين كانت المسيحية في الميثاقية القديمة هي المحور الجاذب أو الإطار الجامع. **وثانيًا** خلل في معادلة الولاء لقطب رئاسي أوّل في السلطات الميثاقية، الأمر الذي كان يُعاش على مستوى الوعي الجمعي المسيحي سيكولوجيةَ تراجع وإحباط يُبحث عن تجاوزها في الرهان على قائد مخلص وحزب واحد للطائفة أو قائد طليعي «ملهم» للطائفة وحامٍ لموقعها التاريخي الممتاز. وهذا دور يتبارى عليه اليوم بطلان أو نجمان من نجوم الحرب الأهلية في لبنان، ميشال عون وسمير جعجع.

خلاصة القول إن من أهم النتائج التي ترتبت على خمس وثلاثين عامًا من التجربة التاريخية الموزَّعة في ثلاثة فصول، فصل الحرب الأهلية وفصل الوصاية السورية وفصل اغتيال الحريري وسلاح حزب الله، أن ذاكرة جمعية أسطورية استُدخلت في ثقافة الطوائف اللبنانية، وهي أن الطائفة تحتاج إلى من يحميها، والحماية تتحقق من طريق تعزيز دور ممثّليها في مواقع سلطات الدولة، وبناء عليه تصبح الحماية إحدى أهم مهمات التمثيل السياسي الشعبي.

في هذا السياق، يصبح الزعيم أو الحزب القائد، أو كلاهما، الواحد مجسَّدًا في الآخر، مسؤولًا لا عن الخدمات والتوظيف في إدارات الدولة ومؤسسات القطاع العام والخاص النافذ فيها، كما كانت الحال في عهد الزعامة التقليدية، بل أصبح مسؤولًا عن الحماية والقيادة والتوجيه والتعبئة للطائفة التي يتزعمها ويقودها أيضًا.

السؤال: ما علاقة كل هذا بأعراف «الميثاق الوطني» الذي يعدّ عرفًا بمنزلة العقد الاجتماعي المؤسس للدولة اللبنانية؟ وكيف يجري التعامل مع الدستور اللبناني رئاسة وبرلمانًا وحكومة؟ وما علاقة هذا كله بنصوصه، ولا سيما الميثاقية منها؟

خامسًا: «الميثاق الوطني» بداية

كان الميثاق الوطني تتويجًا للقاء بين نخب مسيحية ونخب إسلامية مهّدت له تحوّلات حصلت بصورة أساس في الثلاثينيات من القرن العشرين، وهيّأت لـ «وفاق وطني» عرف بـ «الميثاق» الذي كان أساسًا لإعلان الاستقلال (1943) ولممارسة حياة سياسية دستورية على قاعدة دستور 1926 (مع بعض تعديلات استوجبها الخروج من الانتداب الفرنسي).

لنذكر بداية أن ثمة عوامل داخلية وإقليمية ودولية مهدت لهذا الوفاق واحتضنته في إطار توازن قائم على ميزان قوى متعدد الأطراف. وكان من معالم هذا التوازن المعطيات الآتية:

– نشوء وعي بالتدرج عند المسلمين متماهٍ مع نشوء دولة لبنانية متعايشة مع دول المنطقة العربية التي استقلت بمعاهدات استقلال مع الانتداب البريطاني (ولا سيما مصر والعراق)، الأمر الذي مهّد لميثاق جامعة الدول العربية في عام 1945. وللتذكير، فإن السياسة البريطانية أدت دورًا بارزًا في هذه التحولات في المنطقة العربية.

– تطوّر الحركة الوطنية السورية باتجاه التكيّف مع الوضع الإقليمي الدولي في المنطقة والمطالبة بجمهورية سورية دستورية مستقلة توحّدت فيها «الدويلات السورية الطائفية» التي ابتدعتها استراتيجيا الجنرال غورو، وجرى معها قبول جمهورية لبنانية مستقلة.

– تشكّل نظام مصالح «طبقية» إلى حدٍّ ما، يجمع بين البرجوازية المسيحية والبرجوازية المسلمة المدينية بصورة خاصة، ويوجّه التطلعات والديناميات السياسية إلى نوعٍ من المشاركة التوافقية ولكن التراتبية، في إدارة الدولة ومراتبها.

لم يلبث هذا التوازن أن خرج بخطاب سياسي صيغ على الصعيدين الإقليمي والدولي بالمعادلة المعروفة: التخلي الإسلامي عن المطالبة بالوحدة السورية – العربية من جهة، الأمر الذي عبّرت عنه جملة من مواقف النخب الإسلامية وخطاب رئيس حكومة الاستقلال رياض الصلح، والتخلي المسيحي عن المطالبة بالحماية الأجنبية من جهة ثانية، وهذا ما عبّرت عنه نخب مسيحية أيضًا وخطبة بشارة الخوري رئيس أول جمهورية لبنانية مستقلة، فكان الاستقلال اللبناني حصيلة توفيقية صيغ أيضًا بالمعادلة الإقليمية والدولية الآتية: «وجهُ لبنان عربي، وألا يكون للاستعمار ممرًا أو مقرًا».

أما على مستوى الحياة السياسية الداخلية، وتأسيسًا على مرجعية هذا الوفاق، أنتجت الممارسة السياسية على امتداد أجيال نوعًا من «ديمقراطية توافقية» عرفية ولَّفت بين الميادين الدستورية العامة المنصوص عليها، وذلك في ما يختص بالمساواة وحقوق المواطن وحقوق الطوائف التي قبلت – نسبيًا – بكونها تحقيقًا لهدف «العدل والوفاق»، وهما عدل ووفاق يرتبطان بصيغة وفاقية تقوم على توزيع حصص الطوائف في السلطات ومراكز القرار وفقًا لمعطيات، من أهمها ديموغرافية الطوائف وأهلية نخبها في الإدارة والعلوم والثقافة، ودينامية نخبها الاقتصادية بوصفها قوة اقتصادية ومالية واجتماعية محورية في الداخل، وقوة

استقطاب للقوى الإقليمية والدولية الفاعلة والمؤثّرة والاستقواء بها.

على أن هذه الميثاقية الخاضعة للمؤثرات الداخلية والخارجية المتحركة والمتغيرة في التاريخ، خضعت للنظر الاستنسابي والقراءة الاستنسابية للدستور أيضًا، ولا سيما للمواد والفقرات ذات البعد الميثاقي والمتعلّقة بحيّز الجدل الملتبس بين حقوق الطائفة ذات المرجعية الميثاقية وحقوق المواطن ذات المرجعية التي تتضمنها – مبدأً ومفهومًا – صيغة العقد الاجتماعي للدولة الوطن أو لـ «الدولة – الأمة» التي هي أمة مواطنين لا أمة طوائف أو قبائل. ومن هنا كانت محنة هذه الميثاقية في الحياة السياسية اللبنانية وفي الثقافة السياسية اللبنانية، وتجلّت بصورة خاصة في القراءة الاستنسابية للدستور التي تغلّب في هذا الاستنساب «حقوق الطائفة» على حقوق المواطن.

سادسًا: القراءة الاستنسابية للدستور بين حقوق المواطن وحقوق الطائفة

يهدف هذا المبحث من الدراسة إلى إبراز عدد من المفارقات اللافتة بين دلالات بعض النصوص الدستورية من جهة، والذهنية أو العقلية التي يُتعامل بوساطتها مع تلك النصوص من جهة أخرى. وأقصد بالذهنية أو العقلية، المنظور الثقافي الذي تُفهم من خلاله النصوص وطريقة استخدامها في الحياة السياسية اليومية، أي في لغة الثقافة السياسية السائدة والمعيشة.

يبدو لي أن ما يسمح ببروز تلك المفارقات وملاحظتها في تاريخ لبنان المعاصر، منذ نشأة الجمهورية اللبنانية حتى اليوم، أن النصوص الدستورية وكثير من التشريعات القانونية ركّزت على نظرتين لحقلين أو قطبين وحاولت التوفيق بينهما أو وصلهما بهم حقوقي مشترك: همّ المحافظة على حقوق الطائفة دينيًا واجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا، وهمّ حماية حقوق المواطن، أي حقوق المواطنية على مستويات حرية الرأي والتعبير والتملّك والاجتماع، والعمل والوظيفة للمواطن الفرد. وهذا المنهج في التوفيق، وإن بررته عند كل تشريع أو تعديل، الصيغةُ التوافقية أو التشاركية لصيغة الدولة اللبنانية ونظامها السياسي التأسيسي (الميثاق الوطني)، فإنه (أي المنهج) أصبح حالًا من أحوال الذهنيات أو العقليات، أو حالًا من أحوال الثقافة المتجاذبة بين حقلين: حقل الطائفة الذي هو في الأساس جزء من ثقافة ما قبل الدولة الحديثة، وحقل المواطن الذي استجدَّ مع نشوء الدولة الوطنية وقيام دستورها الذي يمنح «الجنسية» لمستحقها، فيصبح هذا الأخير «مواطنًا» ذا حقوق وواجبات.

لأن المنهج كان في الأساس «توفيقيًا» (ولا عيب في ذلك على مستوى النيات والأهداف)، فإن التجاذب بين الحقلين، أفسح المجال للمتعاطين مع النصوص أن يستنسبوا وجهة طريقهم أو انجذابهم. وغالبًا ما كان يُركّز على حقل الطائفة وحقوقها، لا على حقل المواطنية لتوسيع هذا الحقل وتطويره.

من النصوص التي تذهب باتجاه التشديد على حقوق المواطن، المادة 7 التي تشدّد على تمتع اللبنانيين

«بالسواء بالحقوق المدنية السياسية... دون ما فرق بينهم»، والمادة 8 التي تصون «الحرية الشخصية»، والمادة 12 التي تعطي «كلّ لبناني الحق في تولي الوظائف العامة، لا ميزة لأحد على الآخر إلا من حيث الاستحقاق والجدارة...»، والمادة 13 التي تكفل «حرية إبداء الرأي وحرية الطباعة وحرية الاجتماع وحرية تأليف الجمعيات...»، فضلًا عن النص على «حرمة المنزل» (المادة 14)، وحماية الملكية (المادة 15)... وهذا كله ينطلق حقًا من همّ تحقيق فكرة المواطنية والحماية الدستورية لحقوقها وواجباتها.

على أن التوجّه الثاني ينطلق من هم حماية الطوائف لا حماية حقوقها الدينية والاجتماعية والثقافية فحسب، بل السياسية أيضًا. ففي الفصل الذي يتحدّث عن «اللبنانيين وحقوقهم وواجباتهم» (الفصل الثاني من الدستور)، ضمنت المادتان 9 و10 «للأهلين» على اختلاف مللهم «حرية الاعتقاد، وإقامة الشعائر/ ونظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية لكلّ دين ومذهب (المادة 9)، كما تشير المادة 10 ومن ضمن مبدأ «التعليم الحر» «عدم المساس بحقوق الطوائف من جهة إنشاء مدارسها الخاصة». ولنلاحظ هذه الصيغة في استخدام مفردة «الأهلين» في سياق الكلام على حقوق «الطوائف»، في حين استُخدم تعبير «كل اللبنانيين» في سياق الكلام على الحقوق المدنية والسياسية للمواطن الفرد؛ أي لما تمليه استدعاءات حمل الجنسية اللبنانية (Nationalité) وكون الفرد مواطنًا في الدولة اللبنانية.

تثير هذه التوفيقية التي نقرأها بعنوان «في اللبنانيين وحقوقهم وواجباتهم»، بين حقل المواطنية وحقل الطائفية، جملة من الإشكالات التي تساهم في تأزيم الحياة السياسية في لبنان، ولا سيما عندما تتقاطع «الحقوق المدنية والسياسية» عند المواطن وعند الطائفة في الوقت نفسه. ويثير هذا التقاطع عددًا من المسائل الإشكالية:

– **الإشكال الأول**: على مستوى العرف القائم والمستمر (قبل الطائف وبعده) في توزيع الرئاسات الثلاث على الطوائف الرئيسة الثلاث: المارونية، والشيعية، والسنية، تمكن الإشارة أولًا إلى أن هذا التخصيص هو نوع من التمييز الذي ربما يطرح تساؤلًا من زاوية مبدأ المساواة بين المواطنين (المادة 7)، ومن زاوية حق كل لبناني في تولّي الوظائف العامة (المادة 12)، ومن زاوية المساواة بين الطوائف أيضًا.

على أن هذه المسألة، وقد أخذت جدلًا واسعًا في الحوارات والسجالات اللبنانية (خلال الحرب الأهلية وبعدها)، لم تثمر، خصوصًا لأنها كانت جزءًا من الفعل وردّة الفعل وحالة من حالات سوء الفهم. غير أن التعديلات الدستورية التي طرأت على صلاحيات الرئاسات الثلاث: رئاسة الجمهورية ورئاسة مجلس الوزراء ورئاسة مجلس النواب، أدّت في الممارسة وفي الثقافة السياسية المواكبة لها، إلى تشكّل نمط جديد من العلاقات بين السلطات الثلاث (الرئاسات)، وإلى نظر جديد للعلاقة القائمة بين كل رئيس وطائفته:

– أدّت أولًا إلى نمط من الترويكا التي شهدها بصورة خاصة عهد الرئيس الهراوي. وكان هذا نمطًا من العلاقة يجري على حساب مبدأ الفصل بين السلطات، وكاد يصبح لقاء الرؤساء مجلسًا رئاسيًا فدراليًا.

– أدّت ثانيًا، بالتحديد بعد استشهاد الحريري ودخول عون ساحة العمل السياسي مباشرة وتفاهمه مع حزب الله، إلى منظور يكاد يكون جديدًا وخطرًا، وهو منظور علاقة كل طائفة بالرئيس المحسوب عليها

بوصفه رئيسًا انفردت باختياره. وتعمق هذا النظر مع تفاقم الأزمة اللبنانية، وانشلال المؤسسات، واللجوء المليوني إلى الشارع، فبدا أن لكل طائفة حزبها الكبير أو الأكثري، أو زعيمها الأوحد أو الأقوى، أو «رمزها» الذي تحميه. وأتت حجة عون أنه الأوْلى برئاسة الجمهورية (لاعتقاده أنه الأقوى والأكثر تمثيلًا للمسيحيين، وللموارنة بصورة خاصة) لتكرّس هذا الاعتقاد، مع توثيق مرجعي عملي لها في مثالَي الطائفة الإسلامية بحقليها السني والشيعي: تأييد الشيعة نبيه بري رئيسًا لمجلس النواب، وتأييد السنة فؤاد السنيورة أو الحريري رئيسًا للحكومة. وكان واضحًا ما لهذا النزوع من دلالات ذات معنى فدرالي للصيغة التشاركية بين الطوائف، أي للميثاقية اللبنانية الجديدة: إنها تبتعد أكثر وأكثر عن مفهوم المواطنية، وعن معنى الصفة الوطنية للتمثيل الرئاسي في حقل السلطات الثلاث، ما ينذر بتقسيم فدرالي طائفي للرئاسات. فهل يمثّل انتخاب رئيس الجمهورية من الشعب مباشرة حلًا لهذا الإشكال؟ وهو أمر ذكره ميشال عون في سياق تفاقم أزمة الفراغ الرئاسي الذي سبّبته أزمة انقسام البرلمان اللبناني على نفسه، حين أصبح التعطيل لعبة معتمدة تتذرع بالديمقراطية؟

- **الإشكال الثاني**: يُطرح على مستوى ما نصت عليه المادة «95»، من أنه «التماسًا للعدل والوفاق تمثَّل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة وتشكيل الوزارة»، وهذه المادة وإن استهلت «بصورة موقّتة»، وعلى الرغم من تعديلها بناء على وثيقة الطائف، بقيت مفاعيلها قائمة، بل ازدادت أهمية وظيفتها في معارك الصراع السياسي المتلبس لبوس الطوائف وحقوقها، الذي ربما يتخذ من تعيين وزير أو المطالبة بوزارة مهمة (سياسية أو خدمتية) أو موظف كبير، ولا سيما في الأجهزة الأمنية، ذريعة أو موضوعًا للصراع. وهذا أمر لا ينتقص من حقوق المواطنين عمومًا فحسب، بل من حق المواطن داخل الطائفة الواحدة، خصوصًا لجهة القول «إن لا ميزة لأحد إلا من حيث الاستحقاق والجدارة»، ذلك أن شبكة من المحسوبيات في كل طائفة تتشكل حول دائرة كل زعيم نافذ أو حزب أكثري، فتحوّل عناصرها إلى مادة استيزار أو توظيف مضمونة في شبكة الولاء والاستتباع للزعيم أو الحزب في الطائفة الواحدة.

- **الإشكال الثالث**: يُطرح على مستوى التمثيل البرلماني، ذلك أن النائب مرشح في الأساس عن مقعد طائفي - مذهبي لكنه جزء من جمعية تشريعية وطنية ونائب عن «الأمة»، أي عن الشعب المتمثل بـ «كل المواطنين». يكتسب هذا الجمع بين التمثيل الطائفي والتمثيل الوطني، في رأي بعضهم مبدئيًا ونظريًا، صفة نسبية حسنة وإيجابية في مجال التمثيل؛ ذلك أن منتخبيه في الدائرة الانتخابية الواحدة متعددو الانتماءات الطائفية، لكن مع ذلك، وبسبب نمط من الثقافة السياسية الطائفية والزبونية السائدة، تتحوّل الدائرة الانتخابية في قانون الانتخاب إلى مجال أخذٍ وردّ حول حجمها، ومدى تعدديتها الطائفية، ومدى فاعلية الأكثرية الطائفية في حسم نتائج الانتخاب (الاقتراع). كان هذا، ولا يزال، مجال خلاف بين القوى السياسية اللبنانية ذات القواعد الشعبية الطوائفية، فبعضها يذهب باتجاه تصغير الدائرة لضمان مزيدٍ من التجانس الطائفي، وبعضها الآخر يذهب باتجاه تكبير الدائرة لضمان مزيدٍ من تحكّم الأكثرية الطائفية في انتخاب ممثّلي أقلياتها.

في الحالين، بين التكبير أو التصغير، يتقلّص دور المواطن الفرد، ليُفرض عليه بدواعي الأمر الواقع، خيار

الانتماء الحتمي إلى الطائفة وممثّليها السياسيين: فإذا كبرت الدائرة تحكّمت أكثرية طائفية في أقلية طائفية، وإذا صغرت الدائرة، غلب التمثيل الطائفي على التمثيل الوطني... وهكذا، ومهما يكن حجم الدائرة الانتخابية، تكاد تدور محنة المواطن اللبناني في دائرة مغلقة. وجاء أخيرًا ما يعرف بالقانون الأرثوذكسي، وهو القانون الذي يدعو كل طائفة إلى انتخاب ممثليها حصرًا، ليزيد من هذه المحنة ويؤدي إلى مزيدٍ من الانغلاق لو طُبّق.

السؤال بعد توصيف المأزق: هل استطاع بعض بنود الطائف التي أُدخلت في الدستور فتح ثغرة نحو أفق من المواطنية المستقلة؟

– تستوقفنا في مقدمة الدستور المعدّل في وثيقة الطائف فقرتان: الفقرة «ح»، والفقرة «ي».

– تستوقفنا أيضًا المادتان 95 و22 المعدّلتان، وهذه الفقرات ذات بعدٍ ميثاقي.

– تنصّ الفقرة «ح» على أن «إلغاء الطائفية السياسية هدف وطني أساسي يقتضي العمل على تحقيقه وفق خطة مرحلية». والخطة المرحلية تنص عليها المادة 95.

– هذا في حين تنصّ الفقرة «ي» على أن «لا شرعية لأيّ سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك».

هل ثمة تناقض بين الفقرتين؟ نعتقد أن ثمة محاولة للتوفيق بين المعطيين: معطى «الأهلين»، أي الطوائف، ومعطى «اللبنانيين» أي المواطنين. وكما كان شأن المواد المنصوص عليها في فصل «حقوق اللبنانيين وواجباتهم» قبل الطائف، لا شك في أن همّ التوفيق والجمع بين المعطيين هو المحرّك للمشرّع. لكن أسلوب التوفيق والجمع، كما هي حال أسلوب التفريق أو التمييز أو الترجيح أو التغليب أو السكوت، متروك لثقافة التفسير والتأويل، كما لثقافة الالتفاف والاستنساب أو التحايل أو التناسي أو النسيان الواعي أو غير الواعي. وما أكثر هذه الظاهرات النفسية الاجتماعية – الثقافية التي تتفاقم في أثناء الأزمات والصراعات السياسية الكبرى في المجتمعات، وفي لبنان على وجه الخصوص!

استخدمت الفقرة «ي» («لا شرعية لأي سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك») «بامتياز» في الصراع السياسي اللبناني، ولا سيما بعد استقالة الوزراء الشيعة، و«فُصِّل» معناها على مقاس «وزير» من طائفة استقال، وجرى الافتراض أن الطائفة لا تنجب مثيلًا له، وممنوع عليها ذلك، بل فُصِّل على مقاس «مدير عام» إذا ما تغيّر مكانه اهتزّ «ميثاق العيش المشترك».

كان هذا فهمًا أحاديًا للميثاق، لكنه فهم يكاد يصبح منهجًا في الثقافة السياسية الطوائفية اللبنانية لا يقتصر على طائفة دون أخرى، ويُمارس اليوم عنوة، والخشية من أن يصبح «عرفًا» يؤسَّس عليه في المستقبل عند الطوائف كلها، كبيرها وصغيرها.

لاحظنا أيضًا، في ظل ارتفاع صوت الفقرة «ي»، سكوتًا عند الجميع عن الفقرة «ح»: «إلغاء الطائفية السياسية»، الأمر الذي ينقلنا إلى الحديث عن شؤون المادة 95 وشجونها، وعن المادة 22 المعدّلتين وفقًا لنصوص وثيقة الوفاق الوطني.

اللافت للنظر في نص المادتين 95 و22 الأمور التالية:

– وجوب تشكيل «هيئة وطنية» تُعدّ لإلغاء الطائفية السياسية.

– النص على مرحلة انتقالية: يجري في أثنائها الانتقال من حالٍ إلى حال. ومن تجليات هذا الانتقال: إلغاء طائفية الوظيفة ما عدا الفئة الأولى.

– مآل المرحلة الانتقالية: انتخاب مجلس نوّاب وطني خارج القيد الطائفي، ويليه مباشرة، وفقًا لمنطوق المادة 22 «استحداث مجلس للشيوخ تتمثّل فيه جميع العائلات الروحية وتنحصر صلاحياته في القضايا المصيرية».

إذًا، عندما يتحدّث الدستور عن حالة وجوب وعن مرحلة انتقالية محدّدةٍ مهماتُها، فإن المعنى المتضمن، بل المصرَّح به هو معنى الخطة التي على السلطتين التشريعية والتنفيذية رسمها والتخطيط لها في زمن محدّد.

كان اعتقادي واعتقاد كثير من الباحثين أن هذا الخرق الدستوري يمكن أن يشكّل ثغرة في جدار النظام السياسي الطائفي والثقافة السياسية التي تحميه قد توصل إلى أفق من الثقافة المدنية، فتوسّع حدود الدائرة المدنية في العلاقة بين المواطنين، وبين المواطن والدولة من خارج وسائط السلطة الطائفية، أو أنها في الأقلّ ربما تُغلّب في عملية التوفيق والجمع بين المواطنية والطائفية موقع المواطنية المستقلة على موقع الانتماء السياسي للطائفة والاستتباع لها. لكن لسوء الحظ لم يحصل شيء من هذا القبيل.

جرى الصمت على هذا التوجه الدستوري وحُجب أمره في المرحلتين: مرحلة الوصاية السورية، ومرحلة ما بعد الخروج السوري، الأمر الذي يرسّخ قناعتنا أن للطائفة وظيفتها السياسية أيضًا، بوصفها رافعة للسلطة الداخلية في الطائفة وحاضنة لها، وأن من الصعب على الطبقة السياسية اللبنانية، قديمها وجديدها، أن تستغني عن هذه الوظيفة المثمرة والمنتجة في تجديد السلطة وتمكينها في طوائفها.

الملاحظ، أن كلما عصفت الأزمات السياسية المصيرية بلبنان، بفعل اختلال التوازن بين الطوائف في الداخل، أو بفعل اقتحام العوامل الإقليمية والدولية الداخل، أو بفعل تقاطع عوامل الداخل وعوامل الخارج تقاطعًا عضويًا (والأغلب الحاصل هو ذاك التقاطع)، فإنه يبرر الدور الدينامي والفاعل لحراك الطائفة، كونها مصدرًا لإنتاج شتى أدوات الفعل السياسي والصراع السياسي على الساحة، بدءًا من ظاهرة الحزب وظاهرة الميليشيا، وفي ظل شتى الشعارات المتنقلة بين الطوائف والمعبِّئة لها، كالحرمان، والمشاركة، والحقوق، والإحباط ...إلخ، وكلها مواصفات مضللة عابرة تتنقل من حال إلى حال، كالعبور من الطائفة المحرومة إلى الطائفة المقاومة، إلى الطائفة «الممتازة».

أين تقع المواطنية وحقوقها السياسية في هذا الحراك الطائفي؟ أذكّر أن «سستامًا» من العلاقات الزبونية يربط بين المواطن وطائفته ممثَّلة في زعيم أو زعماء أو حزب... بحيث يجدَّد في هذا «السستام» من العلاقات ما سمّاه ابن خلدون بالولاء العصباني – الديني، وهو ولاء – وفق تحليل ابن خلدون – لا يقوم على النسب والوازع الديني فحسب، بل على المصلحة أيضًا، ومن شأنه أن يحوّل الطائفة إلى عصبية، أي إلى مشروع

سياسي تجري من خلاله توصيفات ابن خلدون: «الانقياد» و«الانتظام» و«المناصرة» و«الالتحام» و«النعرة»، وهذا كله استُخدم في «الدولة السلطانية» قديمًا - كما سبق القول - كحقّ خروج على الدولة. ونزعم أن هذا ما يمارس في لبنان من أهل العصبيات الحديثة: الاستنساب وحق الخروج على مؤسسات الدولة وتعطيلها. وهذا يعني التعامل مع ما يفترض أنه «دولة حديثة» كدولة «سلطانية» قائمة على «الحق الطائفي» و«القوة العصبانية».

سابعًا: الاستنساب أيضًا وحق تعطيل المؤسسات الدستورية من أين يُستمد هذا الحق؟

إذًا، تحوّل الميثاق والدستور في لبنان إلى لعبة سياسية، لكن بلا قواعد أو أصول، بل إن ضوابط اللعبة السياسية تدهورت إلى ما دون اللعبة العادية. ذلك أن اللعبة العادية بين فرق رياضية أو حتى بين أولاد ملعب أو حارة، لها قواعدها الملزمة حتى نهايتها، فلا يجوز لأحد أطرافها أن يتصرف مزاجيًا أو أن يُكمل أو يعطّل وفقًا لأحوال طارئة أو مزاج مستجد، أو أن يخرج ثم يعود.

في لبنان، تعوّد اللاعبون السياسيون، ولا سيما في الأزمات الكبرى، أن يلعبوا في السياسة من دون قواعد ولا أصول أو ضوابط. يخرجون ساعة ما شاءوا، ويعودون ساعة ما رغبوا، ويشترطون من خلال الاستقواء بالخارج سياسة وبرامج مسبقة، ويعيّنون إدارة سلفًا، أو ربما أسماء، من غير أي نظر في قانونٍ أو دستور أو عمل مؤسسي. من أين يستمد هؤلاء «قوة الحق» هذه؟

يظن كثر، ووراءهم حشود طبعًا، ولكثرة ما تتردد في الخطبات والمهرجانات تعابير: دستوري وغير دستوري، ميثاقي وغير ميثاقي، إن هذا الحق يُستمد من الميثاق والدستور، أو في الأقل من أحقية رأي مجتهد.

نقول: ليت الأمر كان كذلك، فهذا خلاف مشروع. لكن له حلبته في البرلمان والمؤسسات والهيئات، وله أيضًا، في الدرجة الأولى مرجعياته بين الفقهاء الدستوريين.

على ذكر الفقهاء الدستوريين، نتذكر أن هذا الخلاف، ولا سيما الخلاف في شأن تفسير المادة 49 من الدستور (المادة التي تنص على انتخاب رئيس للجمهورية)، كان موضع أخذ وردّ ونقاش منذ الستينيات والسبعينيات، بين فقهاء دستوريين معتبرين في لبنان، بل منذ انتخاب فؤاد شهاب رئيسًا في عام 1958. وكي لا نطيل في هذا الموضوع، الذي ربما نعود إليه، نذكر مثالين من قراءة لمرجعين دستوريين مختلفين في تفسير المادة 49، هما إدمون ربّاط وأنور الخطيب.

الأول (ربّاط) يقول بنصاب الثلثين (اجتهادًا) وعلى قاعدة الملاءمة مع «روح الدستور» كما يقول، التي هي روح توافقية أو وفاقية، نظرًا إلى خصوصية الاجتماع اللبناني، والتي يجب أن تعطى الأولوية في تفسير النص. وله في هذا الرأي مبررات يشرحها في كتابه **الوسيط في القانون الدستوري اللبناني** (1970).

أما الثاني (الخطيب)، فيقول إن منطوق المادة 49، وبمعناها الحرفي، وبالعودة إلى أصلها الفرنسي، يقول

بانتخاب رئيس للجمهورية من دون تعيين النصاب، وأن «الثلثين» ترد بمعنى عدد الأصوات في دورة أولى، لا بمعنى النصاب، ويعني ذلك أنه يكفي - كما يقول - «ليكون الاجتماع قانونيًا أن يضم نصاب الجلسات العادية المنصوص عليه في المادة 34 من الدستور، أي الأغلبية المطلقة من مجموع عدد النواب». وله في هذا الرأي مبرراته التي يشرحها في موسوعته[647].

على أن الخلاف بين السياسيين اليوم ليس خلافًا دستوريًا من نوع خلاف ربّاط - الخطيب، وإن استخدم السياسيون مفردات دستورية وميثاقية في خطاباتهم النارية، بل يقوم هذا الخلاف على طبيعة الدولة اللبنانية ونظريتها ووظيفتها ومن يحكمها ويقبض على سلطاتها ويسوس أمرها بعد ما جرى من تغيرات أساسية وجذرية في مسارين مترابطين كانا في أساس نشأة الدولة اللبنانية وتحولات اجتماعها السياسي وأزماته:

- تغيرات في مسار الطوائف اللبنانية التي كان تَشارُكُها في السلطات أساس الميثاق الوطني ودولة الاستقلال، بدءًا من الاستقلال الأول حتى ميثاق الطائف.

- تغيرات في مسار التوازنات والسياسات الدولية والعربية ومسار الصراع العربي - الإسرائيلي، بدءًا من إعلان ميثاق جامعة الدول العربية الذي حسم أمر شرعية الكيانات الوطنية الجديدة وتشكّلها على أساس مبدأ الجنسيات والمواطَنة المنصوص عليه في معاهدة لوزان 1923، إلى انفجار الثورات العربية الأخيرة، التي من شأنها أن تعيد الحسابات الأيديولوجية والاستراتيجية للقوى السياسية كلها في لبنان والمنطقة، الأمر الذي يعني إعادة النظر في طائفية الميثاق نفسه لتطويره إلى عقد اجتماعي لتأسيس دولة وطن، أي دولة مواطن.

خلاصات

أضحى أمر تجاوز هذا النظام بالإصلاح السياسي والثقافي والتربوي اليوم، ملحًا ومصيريًا وإنقاذيًا؛ لأن السياقات التاريخية والمفهومية التي أنتجته استُنزفت وتكاد تقضي عليه.

أما هذه السياقات، فنذكّر بها كما يلي:

- إن الميثاق الذي تأسس على قاعدته وفاق بين طائفتين أساسيتين في البدايات، فُهم فهمًا طائفيًا أبديًا عند الطبقة السياسية القديمة والجديدة وجمهورها. يعني ذلك أن الشراكة في الوطن، وبالتالي في المواطنية، محكومة بآلية توسيع أطراف الميثاق الوطني طائفيًا؛ أي إنه كلما استقوت طائفة من الطوائف اللبنانية وعظم شأنها ديموغرافيًا أو اقتصاديًا أو عسكريًا أو علميًا، طالبت بمشاركة أوسع في السلطات والإدارات ومراكز القرار. وبما أن الواقع الاقتصادي والديموغرافي والثقافي هو جزء من حركة التاريخ المتغيرة والمتطورة، فإن كل تغيّر أو تطور من هذا القبيل، من شأنه أن يطرح دوريًا أزمة حكم وتعديل في موازين المشاركة، ما يستدعي إعادة نظر في صيغة العقد الاجتماعي بين الجماعات أو الطوائف التي تشهد تغيرًا في كثرتها أو موقعها أو أهميتها (تراجع محطات تكوّن لبنان منذ الإمارة وحتى مطالع السبعينيات من القرن العشرين)، من دون أن نهمل دور الخارج.

إضافة إلى ذلك، إذا كان الوضع اللبناني منفتحًا على الخارج بسبب ليبراليته، فإن انفتاحه يعني أيضًا إمكان تعرّضه لعواصف المنطقة والعالم كله، أي لشتى الأزمات الإقليمية والدولية؛ إنه إذًا التقاطع بين أزمات الداخل واستراتيجيات الخارج، الذي ربما يدفع إلى التهدئة أو إلى التأزم أو إلى حرب أهلية أو إلى نمط من الوصاية الخارجية المعتمدة على السلطات الأمنية وتقسيم المجتمع، كما كانت حال الوصاية السورية.

– السياق الثاني هو سياق الخلط أو الالتباس القائم والدائم بين الصلاحيات والسلطات الدستورية من جهة (أي تلك التي ينص عليها الدستور في شأن قرارات الحكومة)، والقضايا الكبرى المصيرية التي تندرج في صيغة الميثاق، من جهة أخرى.

لا أحسب أن التعديل الدستوري الذي أدخلته وثيقة الطائف في المادة 65، قادر على حل هذا الالتباس على الرغم من تحديده عددًا من القضايا المصيرية التي تتطلّب وفاقًا داخل الحكومة قبل اللجوء إلى التصويت. وشهدنا مرارًا جدلًا كاد يفتح أزمة حكومية، راوح بين مسألة تعيين مدير عام (وهي مسألة لا يمكن أن تندرج في القضايا المصيرية) ومسألة سلاح المقاومة واستراتيجيا الدفاع عن لبنان، وهي مسألة تقع في قلب القضايا المصيرية بحق.

– السياق الثالث الذي أضيفه إلى فهم حالة «التطيُّف» المتزايدة في فهم الميثاق الوطني والديمقراطية التوافقية والترشيح الطائفي أيضًا للرئاسات الثلاث، هو السياق التاريخي الذي نعيشه منذ عقدين أو ثلاثة، والمتمثل في تجدد الوعي الأصولي للجماعات الدينية والمذهبية واستنفار ذاكراتها الجماعية وهوياتها واستخدام ذلك في الصراع السياسي الراهن. وأرجّح أن هذا الاستنفار للهويات الدينية والمذهبية من شأنه أن يؤثّر سلبًا في مبدأ العيش المشترك في لبنان والمتجسد في الصيغة الميثاقية ذات المضمون الاجتماعي الطائفي.

كيف الخروج؟

نحن إذًا أمام مأزق تتفاقم وتتزايد في مسار تشكّله – بوصفه مأزقًا – عناصرُ التطيّف السياسي من كل جهة، من داخل آليات النظام ومن خارج مكوناته. لكنها تجتمع على تقليص الدائرة المدنية والعلمانية في العمل السياسي، حيث يكاد العمل السياسي اليومي ينحصر في الأكثريات الطائفية وأحزابها وتياراتها الشعبوية الكبرى التي تسيطر على الشوارع اللبنانية، وعلى مؤتمر الحوار، وعلى المؤسسات التربوية والتعليمية. أما الدائرة المدنية الوطنية التي بدأ إشعاعها يطل عبر انتفاضة الاستقلال والمشاركة الشبابية الواسعة فيها في إثر اغتيال رفيق الحريري، فإنها على ما يبدو تقلّصت. وهي «موجودة بالقوة» كما يقول المصطلح الفلسفي، أي موجودة – وفقًا للمصطلح التاريخي – احتمالًا أو إمكانًا.

يبدو أن ليس من مصلحة أي طرف من أطراف الطائفيات السياسية وأحزابها وتياراتها الكبرى، العمل من أجل بلورة هذا الإمكان وتحقيقه، على الرغم من أن بعضها يعلن عن علمانية ما في برامجه وخطابه، لكنه يمارس آليات الثقافة السياسية الأهلية؛ أي الطائفية السياسية التي هي أداة توزيع السلطات ومواقع الإدارة

وشبكة المصالح. ويلتقي عند هذا النصاب طائفيات 14 آذار وطائفيات 8 آذار، بل تصبح وظيفة الطائفية السياسية أعمق وأفعل في «الجمهور» التابع عندما تتأسس السياسة على منطلقات إيمانية دينية مطلقة وثقافة طقسية تحشد في شأن ما يُعتقد أنه مقدس في القادة والأشخاص والمواقف، شأن خطاب حزب الله.

في أي حال ربما يبدأ المسار لتوسيع «الدائرة المدنية» الضيّقة بوجهة عمل أو وجهة سير. الأدبيات النظرية في هذا الحقل كثيرة، لكن استوقفني نص «المجمع البطريركي الماروني» في مسألة «مشروع بناء الدولة»، وأستشهد به مؤكدًا منطلقه الصحيح، ومضيفًا ما أعدّه مسكوتًا عنه أو غير مفكَّرٍ فيه في موضوعي المواطن والجماعة ومفهوم التعدد.

تحت عنوان «بناء دولة ديمقراطية حديثة»، ورد في نص المجمع البطريركي الماروني ما يلي:

تحتاج صيغة العيش المشترك إلى دولة ديمقراطية حديثة قادرة على حمايتها وتوفير أحوال تطورها. وتقوم هذه الدولة على التوفيق بين المواطنية والتعددية، أي على الجمع بين دائرتين أساسيتين في انتماء اللبنانيين: دائرة فردية مدنية تتحد بالمواطنية التي ينبغي أن تطبق على الجميع بالشروط نفسها، ودائرة جماعية تتحدد بالطائفية التي تريد الاعتراف بالتعدد وبحق هذا التعدد في التعبير عن نفسه. وقد أخذ دستور الطائف بهذا التمايز بين هاتين الدائرتين، حيث أكد في مقدمته أن «لا شرعية لأيّ سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك». ويضيف النص «أن الدولة المنشودة هي دولة تؤمن بالتمييز الصريح حتى حدود الفصل بين الدين والدولة بدلًا من اختزال الدين في السياسة أو تأسيس السياسة العامة على منطلقات دينية لها صفة المطلق»[(648)].

يصلح النص المشار إليه أن يكون منطلق حوار وطني فعلي: أولًا لتطوير مفهوم العيش المشترك من حيز الدائرة الطائفية وحدها إلى حيز المواطنية أيضًا.

ثانيًا للتأسيس لدولة حديثة يتمايز فيها السياسي عن الديني، بل تنفصل فيها السلطة الدينية عن السلطة المدنية ولا يتأسس العمل السياسي على حقائق دينية مطلقة.

لكن ما يمكن أن نضيفه إلى هذه المنطلقات هو الآتي:

– الدائرة المدنية للمواطنية ليست كما يقول النص، دائرة فردية فحسب، بل هي دائرة فردية – جماعية، والجماعة هنا ليست الطائفة بالضرورة، بل الجماعة الوطنية، فالمواطن يحمل صفة الانتساب إلى الدولة/ الوطن، ويتمتع بحرية الحركة والتعبير في مجتمع سياسي ومجتمع مدني أيضًا.

– التعددية ليست تعددية جماعات دينية أو طوائف فحسب، بل هي تعددية آراء وأفكار وفلسفات وضعية ومناهج وحرية انتماء. وفي رأيي أن الدائرة المدنية هي الدائرة الصالحة لحضور هذا النوع من التعدد.

لذا، فمثلما حُقّ للطوائف أو الجماعات الدينية الحضور والتعبير عن هذا الحضور، فإنه يحق للأفراد المدنيين أن يعبِّروا أيضًا عن هذا التعدّد من خلال توسيع حقل الدائرة المدنية خارج التمثيل البرلماني الطوائفي وخارج قوانين الأحوال الشخصية للطوائف.

لذا، فثمة اقتراحات مترابطة أضحت اليوم مداخل لتطوير الصيغة الميثاقية وصيغة الديمقراطية التوافقية، كي لا تصبح هذه الأخيرة ديمقراطية طوائف، ولتخفيف الحمولة الطائفية للميثاق أو الحدّ منها.

تتلخص الاقتراحات في:

– العمل من أجل تطوير قانون الانتخاب باتجاه تمثيل وطني (لاطائفي)، أي تمثيل المواطنين؛ وذلك من خلال تعديلات أهمها: عدم قصر نسبة التمثيل على المسلمين والمسيحيين فحسب، بل اعتماد نسبة معينة (قد تكون الثلث) لتمثيل لاطائفي. أو إلغاء التمثيل الطائفي في البرلمان وحصره بمجلس الشيوخ، بوصفه سلطة ميثاقية طوائفية (وهذا اقتراح تشير إليه إصلاحات الطائف التي لم تنفّذ).

هذا إلى جانب ما يُتدارس اليوم، بل منذ أعوام، في شأن نظام النسبية، واعتماد أماكن السكن لا أصل القيد، وخفض سن الاقتراع، وضبط الصرف على الانتخاب، وتكافؤ الدعاية في الإعلام ...إلخ.

– تبقى الثقافة المدنية والإصلاح التنموي المتكامل وبالمفهوم الجديد للتنمية البشرية، هما الجسر الموصل وشرط فاعلية أيّ دستور معدّل أو قانون مستجد.

– هذا من دون أن ننسى مشروع قانون الزواج المدني الاختياري الذي سبق أن طُرِحَ في مناسبات عديدة، ثم كاد يُنسى.

في أي حال، لا تكمن المشكلة في اجتراح الاقتراحات والحلول الإصلاحية، فهذه الأخيرة رافقت التجربة السياسية اللبنانية منذ بداياتها، ولم يطبَّق أيٌّ منها، حتى إصلاحات الطائف كانت كلفتها كبيرة من تاريخ لبنان، وكان أن تعثّرت وتتعثّر اليوم.. ولا شك في أن للوصاية السورية دور في هذا التعثّر. لكن يبقى السبب الأهم، أو السبب البنيوي – إذا صحّ التعبير – كامنًا في بنية الثقافة السياسية اللبنانية التي تقوم على وسائط السلطة بين المجتمع والدولة. وهذه الوسائط هي الطائفيات السياسية اللبنانية، أي العصبيات وفقًا للمصطلح الخلدوني، التي تلبس اليوم لبوس المفردات الحديثة: لبوس الأحزاب والتيارات.

---

(646) سليمان البستاني، **عبرة وذكرى: أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**، تحقيق خالد زيادة (بيروت: دار الطليعة، 1978).

(647) أنور الخطيب، **دستور لبنان: السلطات العامة**، 5 ج (بيروت: مؤسسة عاصي للإعلام، 1970)، ج 2.

(648) وَرَدَ في نص المجمع البطريركي الماروني، ونُشِرَ في جريدة **السفير** مع تعديلاته بتاريخ 16/ 5/ 2006.

الفصل السابع عشر
الطائفية السياسية في العراق إنكارًا واعترافًا ......
حيدر سعيد

ربما لا أحد يسأل أو يفكر في بحث الوضع الطائفي في العراق قبل تأسيس الدولة الحديثة فيه في عام 1921، فكلُّ سجالنا الدائر الآن هو عن الطائفية منذ ذلك التاريخ.

طبعًا، لا أحد، حتى غير المتخصص والملمّ بتفصيلات الأمور ودقائقها، يستطيع أن ينكر أن الطائفية في العراق أسبق وأعمق وأعقد وأقدم من هذا التاريخ، فبغداد – عاصمة الخلافة الإسلامية لأكثر من خمسة قرون – ما انفكت يتصارع عليها ممثلو الطوائف وأمراؤها. واحد من هذه الصراعات هو الصراع الدامي بين العلويين والعباسيين، ثم الصراع بين الفرس والأتراك، ولاحقًا بين البويهيين والسلاجقة، وأخيرًا بين الصفويين والعثمانيين. واتخذت هذه الصراعات كلها صبغة طائفية، وتركت تداعيات اجتماعية حادة؛ إذ شهد العراق في القرنين الخامس والسادس الهجريين، ما يمكن وصفه بأنه «حروب أهلية» بين السنة والشيعة، بل بين أبناء المذاهب والفرق السنية نفسها.

كان السنة والشيعة في هذه الحالات، يستقوون بالأجانب، من فرس وأتراك ومغول وسواهم، وفي الوقت نفسه، كان صراع هذه القوى الأجنبية يترجَم في الفضاء الطائفي للعراق، حيث كانت القوة الأجنبية الحاملة هوية طائفية ما عندما تسيطر على العراق تنكّل – بطريقة منهجية – بأبناء الطائفة الأخرى وتضطهدهم، في تاريخ شديد الدموية.

إن من يراجع كتابَ جميل أبو طبيخ **مذكرات بغداد: مراجعة في تاريخ الصراع الطائفي والعنصري 672م – 2007م**، يكتشف كيف أن الطائفية تسلّلت إلى طيات تاريخ العراق، القديم والحديث[649].

لكن، من أين أتى «الشعور» الذي استهللنا به دراستنا، بأن الطائفية لم تبتدئ إلا مع الدولة الوطنية الحديثة؟

لعل أحد منجزات النخب المثقفة في المنطقة هو تعريف الطائفية أنها ليست نتاج الخلافات الدينية، العقائدية الكلامية، الفقهية أو المذهبية، بل هي ظاهرة سياسية. وإذا كان الجزء الأكبر من تاريخ الصراع الطائفي السالف الذكر يبين أنه كان صراعًا عقائديًا يستقوي بالسلطات أو القوى الأجنبية، إلا أن جزءًا منه كان صراعًا سياسيًا على السلطة والنفوذ، يرتّب مواقعَ المتصارعين في مواقع طائفية.

إذا أردنا أن نمضي أبعد وقلنا إن الطائفية اليوم هي نتاج الدولة الوطنية الحديثة التي تشكّلت مطلعَ القرن

العشرين، فليس المقصود أن الدولة الوطنية الحديثة هي مرحلة جديدة في هذا الصراع الطائفي الطويل، بل إنها أعادت تعريف الطائفية وإنتاجها بجوهر جديد، بالتحديد: أعادت تشكيل مواقع الهويات المتنافسة لمرحلة ما قبل تأسيسها.

بالتأكيد، كان نقل المنطقة من السياق الإمبراطوري العثماني، اللامركزي والواسع، إلى دولة مركزية محدودة، عاملًا حاسمًا في إعادة تعريف الصراع، لا في أنه صراع على سلطة ناشئة تجسّدت في الدولة وفُهمت وعُرِّفت بوصفها مصدر السلطة الحصرية بما ترتبه من سيطرة على مصادر الثروة والنفوذ فحسب، بل في كونه صراعًا على حيازة فكرة «الأمة» المبتكرة حديثًا وكولونياليًا، بوصفها كيانًا موحِّدًا.

إذا فشلت «الأمة» في أن تكون أداة توحيد، فإنها ستفسح في المجال لهويات (أو عصبيات بالمعنى الخلدوني) ما قبل الأمة كي تعيد ترتيب نفسها وتتخندق في صراع للسيطرة على أداة التوحيد هذه.

بلا شك، كان تأسيسُ الدولة الحديثة في المنطقة حدثًا غير طبيعي، إنها بالأحرى الحدث الأخطر في التاريخ الحديث للمنطقة، لا لأنها نقلت الممارسات السياسية في المنطقة من سياقها ماقبل الحديث إلى سياقات الحداثة السياسية ذات الجذر الغربي، بل لأنها أخذت موقعَ قيادة الحراك المجتمعي والسياسي والاقتصادي والثقافي، وأصبحت قوة الكيانات الاجتماعية وضعفُها وتراتبياتُها تتحدد من خلال الدولة، في السياق الذي يُصطلح عليه في العلوم السياسية الدولتية.

في العراق، أنشأ البريطانيون «دولة - أمة» بأركان الدول القومية، وأطلقوا مشروعًا لبناء الأمة انطلاقًا من أن التكوينات الديموغرافية في العراق تحمل هويات ماقبل وطنية، إثنية ودينية وطائفية، بمعنى أن بناء الأمة كان من مهمات الدولة.

ربما كان ارتباط عملية بناء الأمة بالدولة هو أحد السمات الفارقة لما يسميه بعضُ المنظرين المبكّرين لدراسات القومية بـ «القومية الشرقية»، التي يرون أنها تختلف عن النمط الغربي للقومية التي ظهرت في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، في أن الأمة كانت شكلًا من أشكال التبرير لاختراع دول قومية في العالم اللاغربي نهضت به الكولونيالية الغربية، في حين أن «الأمة» في القومية الغربية كانت تتحدد بالجماهير، وتمثّل تبريرًا ثقافيًا لبناء سياسي قائم بالفعل[650]. لذلك، كانت الدولة القومية تروم، في العراق والبلدان المناظرة له، من عملية بناء الأمة إحداثَ تطابق تاريخي بين الدولة والأمة.

أولًا: الأمة العراقية؟

كان رائد مشروع بناء الأمة في العراق هو الملك فيصل الأول (1883 - 1933)، وكان قد اشتكى قبيل وفاته من تشرذم المجموعات الإثنية العراقية. يقول في ذلك: «منذ زمن طويل أُحسّ بوجود أفكار وآراء حول كيفية إدارة شؤون الدولة [...] من العوامل والمؤثرات المحيطة بها والمواد الإنشائية المتيسرة وعوامل التخريب والهدم التي فيها، كالجهل واختلاف العناصر والأديان والمذاهب والميول والبيئات [...]. إن البلاد العراقية من جملة البلدان التي ينقصها أهم عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية، وهو الوحدة الفكرية والملّية والدينية، فهي

والحالة هذه مبعثرة القوى، منقسمة على بعضها»[651]، ويضيف: «في اعتقادي، لا يوجد في العراق شعب عراقي بعد، بل توجد تكتلات بشرية خالية من أي فكرة وطنية، مشبعة بتقاليد وأباطيل دينية، لا تجمع بينهم جامعة، سمّاعون للسوء ميّالون للفوضى مستعدون دائمًا للانتفاض على أي حكومة كانت، فنحن نرى والحالة هذه أن نشكّل من هذه الكتل شعبًا نهذّبه، وندرّبه، ونعلّمه. ومن يعلم صعوبة تشكيل شعب وتكوينه في مثل هذه الأوضاع، يجب أن يعلم عِظَمَ الجهود التي يجب صرفها لإتمام هذا التكوين وهذا التشكيل. هذا هو الشعب الذي أخذتُ مهمة تكوينه على عاتقي، وهذا نظري فيه»[652].

تضمّن مشروع بناء الأمة التقنيات الأساس لمثل هذه المشروعات، بدءًا من صناعة بنية ثقافية موحّدة، ولا سيما الذاكرة والمرويات الكبرى، وصولًا إلى البنية المادية، من التجنيد الإلزامي والربط العضوي للبلاد بوساطة وسائل النقل وغيرها.

مع ذلك، كان النظام السياسي يراعي – وإنْ بحدود – التنوعَ الإثني، فيخصص مساحة لهذه الهويات في التوزيعات السياسية والإدارية، بشكل عرفي أو مقنن. وتقنينُ التنوع الإثني يتعلّق أساسًا بالجوانب الثقافية والدينية، من قبيل إرجاع مسائل الأحوال الشخصية إلى المحاكم الدينية، أو ضبط استعمال اللغات المحلية، وما إلى ذلك من تشريعات في هذا الشأن تبنتها الدولة العراقية في بواكيرها.

غير أن مشروع بناء الأمة لم يسر بإيقاع واحد، ومثّل مطلع الثلاثينيات بالتحديد نقطة مفصلية في هذا المشروع، مع انتهاء الانتداب البريطاني وحصول العراق على استقلاله وانضمامه إلى عصبة الأمم (1932) ووفاة الملك فيصل الأول (1933)، حيث شهدت تلك المرحلة بصفة رسمية، سيطرة الضباط الشريفيين على الحكم، وهم مجموعة من ضباط عراقيين انخرطوا في الثورة العربية وحركة الشريف حسين (1916)، ثم أصبحوا المادةَ الرئيسة للطبقة الحاكمة في العراق المتشكّل حديثًا.

عملت هذه الطبقةُ، بسبب خلفيتها القومية العربية، على بناء هوية أحادية للأمة العراقية، وهي هوية عربية/ مسلمة/ سنية، ولذلك لم يكن في إمكان هذه الصيغة للهوية العراقية أن تتطابق وتعكس التعدد الإثني والديني والطائفي للبلاد، فضلًا عن أنها كانت تضع الهوية العراقية في سياق أبعد وأوسع من العراق، وهو العالم العربي. وأخذ هذا الأمر بعدًا أيديولوجيًا أكبر مع حقبة حزب البعث.

في تصوري، إن بناء هوية أحادية بهذه الصورة إنما كان جزءًا من التنافس والتغالب بين الهويات في البلاد. وفي الوقت نفسه، عملت هذه الهوية الأحادية على انخراط جزء واسع من الجمهور في بناء قاعدة للحكم تؤمِّن (أو تحاول) سيرورة سيطرة طويلة ومرنة.

هكذا، عمدت هذه الطبقة السياسية إلى إطلاق عملية اندماج قومي ذات بعدين:

- **قسري عنيف**، حين أطلقت الدولة في تلك المرحلة عددًا من العمليات العسكرية تعاملت معها حتى النخبُ المثقفة العراقية بوصفها جزءًا من صناعة الوطنية العراقية، ولم تكن بعيدة من تأثيرات الأتاتوركية، من قبيل مذبحة سمّيل (1933) وقمع انتفاضة الفرات الأوسط (1935).

في سمّيل، قتل الجيشُ العراقي مئات الأشوريين لعوامل سياسية، كان الأساس فيها أن حكومة رشيد عالي

الكيلاني ذات الميول الألمانية، تعاملت مع الأشوريين بوصفهم جزءًا من التركة البريطانية، وكان العراق قد حصل على استقلاله[653] من انتداب البريطانيين. وفي الفرات الأوسط، هاجم الجيش بقسوة أبناءَ العشائر الذين تطورت مطالبُهم تحت عنوان «مطالب الشيعة». في كلتا حالتي سمّيل والفرات الأوسط، قُدِّمت ردة الفعل الحكومية العنيفة على أنها جزء من مخاض الوطنية العراقية. ومرة أخرى، أشدِّد على ضرورة التنبه إلى تاريخ هذه الحوادث، فهو لا يشير إلى تصاعد العنف في التعاطي السياسي داخل العراق فحسب، بل إلى منعطف حاسم في تاريخ البلاد ارتبط بتطور مشروع بناء الأمة أحادية الهوية.

– **ثقافي سلس**، يشمل بناء ذاكرة موحدة للأمة ترويها المناهج الدراسية والأجهزة الثقافية للدولة ونظام رمزي للدولة – الأمة، من أعياد وشعارات، فضلًا عن السرديات السياسية التي تتشكّل عليها الدولة والتعبيرات السياسية عن هويتها، من خطاب لغوي وتضمينات أيديولوجية وما إلى ذلك.

في هذا المجال، ساد في خطاب الضباط الشريفيين بعد تسلّمهم حكمَ العراق، أن الثورة العراقية الكبرى (التي باتت تُعرَف بعد ثورة 1958 بـ «ثورة العشرين») التي تأسس عليها الحكم الوطني في العراق، هي امتداد للثورة العربية الكبرى.

انخرط جزء كبير من المثقفين، أو بالأحرى كانوا الأداة الأساسية، في عملية بناء الهوية الأحادية للبلاد، واضعين هذه الهوية في سياق تنافس الهويات القائم، لذلك كان تأكيد «عروبة» العراق يتضمن في الوقت نفسه التشكيك في «عروبة» شيعة العراق، وأنهم من أصول إيرانية أو موالون لإيران في أقل الأحوال.

ظهرت منذ أواسط الثلاثينيات أعمال عدة في هذا المجال، لعل أبرزها كتابا عبد الرزاق الحصّان **العروبة في الميزان** (1933)، ومعروف الرصافي **الرسالة العراقية** (1940)، وكلاهما يشكك في عروبة المواطنين الشيعة العراقيين، ومن ثمّ يقدح في انتمائهم الوطني.

في أثناء ذلك كله كانت الجماعات العراقية تتصارع، بحدة أحيانًا، على رواية الماضي. ويُذكر في هذا أن الشيعة تظاهروا احتجاجًا على صدور كتاب لمعلم سوري كان يعمل في العراق اسمه أنيس النصولي، يمجّد فيه الدولةَ الأموية.

يرى بعض الباحثين في هذا واحدًا من ملامح انتصار المشروع التركي وممثليه في العراق على حساب المشروع الإيراني وممثليه، بصرف النظر عن أن الضباط الشريفيين هم حملة مشروع عروبي ودعاة القومية العربية التي تميِّز ذاتها عن القومية التركية. وعلى الرغم من أن مشروع بناء الأمة أطلقه البريطانيون، إلا أن الأنموذج القومي الذي كان مسيطرًا على الضباط الشريفيين وفهمهم الأمة والدولة والسلطة هو الأنموذج التركي الأتاتوركي، ربما بسبب التكوين العثماني لهؤلاء الضباط، وبناء عليه بُنيت الأمة العراقية، فضلًا عن القومية العربية، بمقاييس القومية التركية، وورثت منها حتى فهمها توازنات الهويات الإثنية والطائفية في المنطقة[654].

في الخلاصة، لم يتمكن مشروع بناء الأمة في العراق، وربما في المنطقة كلها، من تذويب (بتعابير دراسات القومية) الهويات القائمة في البلاد أو دمجها في هوية وطنية واحدة، بل جرى احتواؤه في سياق تنافس هذه الهويات وتغالبها، وبُنيت الأمة العراقية بهوية أحادية غالبة هي الهوية العربية المسلمة السنيّة، كما قدّمت. وكان

المنطقُ العميق للدولة القيّمة على مشروع بناء أمة منسجمة، يقوم على أن هذا الانسجام لا يمكن أن يتحقق إلا بتصفية التعدد والتنوع الديني والإثني، فأخفق مشروعُ دمج الهويات الإثنية المتعددة في نسيج ديموغرافي سياسي واحد، حيث اعتُمدت استراتيجيا طويلة الأمد للوصول إلى الأمة المنسجمة، بدءًا بالطرد (على نحو ما حصل مع اليهود، والمسيحيين الآن)، مرورًا بالتغيير القسري للهوية الإثنية، وصولًا إلى الإبادة الجماعية. لم تكن هذه الأمور أخطاء أنظمة حكم، بل مظاهر عملية تاريخية طويلة تهدف إلى تحقيق التطابق بين الأمة والدولة، وإنشاء الأمة المنسجمة ذات الهوية الأحادية التي يمكن أن تتجاوز القلق مع الدولة الوطنية. وأخيرًا، ربما تكون إعادة رسم خريطة الدولة آخر مظاهر عملية المطابقة التاريخية تلك.

ثانيًا: الطائفية السياسية بوصفها إنكارًا للتعدد

هكذا، كلما كانت عملية بناء الأمة بهذه الصورة تتوطّد كانت الطائفية السياسية تتوسع، ونقصد بها هنا الاعتراف بالهويات ماقبل الوطنية وبناء المؤسسات السياسية على أساسها. ومع أن الدولة العراقية حاولت منذ بداياتها مراعاة تمثيل الهويات المكوِّنة للبلاد في المؤسسات السياسية والإدارية في ظل سيطرة السنة، كانت هذه المسألة تصبح أكثر وضوحًا مع المضي في عملية بناء الأمة، ولا سيما بعد مطلع الثلاثينيات.

بدءًا، يجب القول إنه ليس هناك نظام قومي أو نظام «دولة - أمة» في بلد متعدد الهويات لا يملك درجة معينة من الاعتراف بهذا التعدد الذي يتخذ أشكالًا مؤسسية، أو قانونية، أو عرفية. في العراق الملكي، وإلى جانب النزعة الجارفة لاعتناق الدولة هوية أحادية، كانت ثمة أشكال متعددة لهذا الاعتراف، منها بناء قوانين أحوال شخصية على أسس دينية، أو اعتراف ثقافي باللغات المحلية شُرّع لها قانون اللغات المحلية لسنة 1931، مع أن الأنموذج التقليدي للقومية يحدّد اللغة القومية بوصفها إحدى أهم استراتيجيات البناء القومي، فضلًا عن درجة ما من توزيع المناصب السياسية والإدارية على الهويات القائمة.

كان تمثيل الشيعة في مؤسسة الحكم إحدى المشكلات الأساسية في العراق الملكي الذي سيطر السنّة على حكمه لأسباب لا مجال للتفصيل فيها هنا، لكن نقول بعجالة إنه ليس بسبب سيطرة الضباط الشريفيين ذوي الخلفيات العثمانية على الحكم فحسب، بل بسبب أن الدولة العثمانية، الطائفية النزعة أيضًا، أتاحت نمو كفاءات سياسية وعسكرية وبيروقراطية في المجتمع السنّي، في حين كان المجتمع الشيعي آنذاك منفصلًا عن وسائل التنمية السياسية، الأمر الذي كان الزعماء الشيعة يعونه. يورد سمير نقاش عن أحد هؤلاء الزعماء أنه قال للقائم بأعمال المندوب السامي البريطاني في العراق ب. بور ديلون في عام 1927: «إننا نعرف أننا غير متعلمين، ومن ثمّ لا نستطيع في الوقت الحاضر أن نأخذ نصيبَنا الملائم في الخدمات العامة. ما نريده هو السيطرة البريطانية لإنقاذنا من الهيمنة السنية حتى يتعلم أبناؤنا، وحينذاك سنأخذ نحن، الأكثريةَ الحقيقية، مكاننا اللائق في حكومة بلدنا»[655].

غير أن اللافت أن نسبة تمثيل الشيعة في المناصب الوزارية كانت ترتفع مع استمرار عملية بناء الأمة ذات البعد الأحادي، فكانت نسبة تمثيل الشيعة في العقد الأول من عمر الدولة العراقية الحديثة (مرحلة الانتداب بين عامي 1921 و1932) وما قبل سيطرة الضباط الشريفيين مطلع الثلاثينيات، نحو 18 في المئة، ثم بدأت

ترتفع باطراد بعد هذا التاريخ، لتبلغ في المرحلة بين عامي 1936 و1946 نحو 28 في المئة، وبين عامي 1947 و1958 – التي توصف بأنها «التأسيس الثاني للعراق الملكي» – نحو 35 في المئة[656]، فضلًا عن أن هذه الحقبة الأخيرة شهدت تكليف 4 شخصيات شيعية رئاسة الوزراء من أصل 12 شخصية، و23 شخصية خلال الحقبة الملكية كلها.

بهذا، يبدو أن الطائفية السياسية بهذا المعنى كانت تحاول سدّ فراغات (أو أزمات) عملية بناء الأمة، غير أن الأخطر من ذلك هو أنها كانت – في واقع الحال – تسعى إلى تثبيت توازنات القوى القائمة. لذلك، تأخذ التوازنات الطائفية طابعًا عُنفيًا إذا ما اختل هذا النظام، على نحو ما حدث في عام 1958، الذي انطلقت فيه الصراعات الإثنية والطائفية عنيفة وحادة، وكُسر نظام التوازنات القائم، فانطلقت الثورة الكردية في أيلول/ سبتمبر 1961، وتفجّر الخلاف الشيعي – السني تفجّرًا لم تشهده الدولة العراقية في ما سبق، ليكون عقدُ الستينيات عقدًا طائفيًا بامتياز.

أنتجت هذه المرحلة الوثيقة الثانية في تاريخ الدولة العراقية، وعُرفت بـ «حقوق الشيعة» أو «مطالب الشيعة»، حين قدّم الشيخ محمد رضا الشبيبي في عام 1965، قبيل وفاته بأيام، مذكرة في هذا الشأن إلى رئيس الوزراء عبد الرحمن البزاز. أقول: ومع أن هذه المذكرة تبدو شاملة، حيث تشير – فضلًا عن الأزمات الداخلية – إلى علاقات العراق الخارجية، وضرورة التزامه القومية العربية، وتشدد على أهمية استعادة الحياة الدستورية من خلال انتخابات عامة حرة، وضمان حرية التعبير والصحافة، واعتماد مبدأ اللامركزية في الحكم لمعالجة القضية الكردية، فضلًا عن احترام النقابات وتحسين البيئة التشريعية للعمل، لكنها مع ذلك تركز على ضرورة مكافحة التفرقة الطائفية من خلال المساواة الشاملة، حيث تركت هذه التفرقةُ – بحسب الشبيبي – أكثريةَ الشعب (وهو هنا يقصد الشيعة) غيرَ ممثَّلَةٍ كفاية في وظائف الدولة، وأغفلت مبدأ الكفاءة في التوظيف، واعتمدت المحاباة الطائفية، وأهملت مناطقَ هذه الأكثرية ومرافقَها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، بل عرّضت بكرامتها وأصالتها وعروبتها وولائها للوطن والدولة. كما ينتقد الشبيبي بعض القوانين التي رأى الشيعة، أو زعماؤهم، أنها كانت تستهدفهم، من قبيل قانون التأميم لعام 1964 الذي احتج عليه الشيعة بقوة بعد أن رأوا أنه يستهدف الرساميل الشيعية[657]، وقبله قانون الإصلاح الزراعي الذي وقفت منه مرجعية النجف موقفًا سلبيًا[658].

وثيقة الشبيبي هي الثانية بعد وثيقة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، وهو أحد كبار رجال الدين الشيعة العراقيين، وساهم معه في صوغها عدد من شيوخ العشائر في منطقة الفرات الأوسط إبان ما عرف بـ «انتفاضة الفرات الأوسط» في عام 1935، أي مع بداية سيطرة الضباط الشريفيين. هذه الوثيقة، التي عُرفت بـ «ميثاق النجف»، كانت أكثر وضوحًا في الحديث عن «حقوق الشيعة» من وثيقة الشبيبي. ومع أنها أشارت إلى بعض المطالب العامة، من قبيل إطلاق الحريات الصحافية والاهتمام بالأوقاف الإسلامية العامة وإصلاح الجهاز البيروقراطي للدولة، وبعض المطالب العشائرية، من قبيل تخفيف الضرائب المفروضة على الزراعة وتفعيلَ إجراءات تمليك الأراضي، ركّزت على مسألة ما تسمّيه «التفرقة الطائفية»، التي ترى أن الحكم في العراق اعتمدها وقام على أساسها، فمُثِّلت أكثرية البلاد (والمقصود هنا مجددًا الشيعة) بوزير أو وزيرين فقط من

المحسوبين على السلطة في الأغلب، وفق ما جاء في الوثيقة. وكذلك اعتمدت سياساتُ التوظيف على التفرقة الطائفية، التي تدعو الوثيقة إلى نبذها، سواء في الحكم أو الوظائف. واشتكت الوثيقة من إهمال المؤسسات الصحية والعمرانية والتعليمية في المناطق الشيعية، ولا سيما في جنوب العراق، ودعت إلى إنهاء إقصاء الشيعة عن المؤسسات القضائية، فطالبت بأن تكون أغلبية قضاة البلاد من الشيعة، بما أن الدستور (دستور 1925) ينصّ على أنه يجب أن يكون القضاةُ من مذهب أكثرية البلاد، كما طالبت بأن يكون ثمّة عضو شيعي في كل فرع من فروع محكمة التمييز، وبأن يُدرّس المذهب الجعفري في كلية الحقوق[659].

إذًا، تأخذ التوازنات الطائفية صبغة عنفية إذا ما كُسِر نظامُها، على غرار ما حدث في تموز/ يوليو 1958. ويلاحظ بطاطو «أن الثورة [1958] بنسفها بنية السلطة القديمة والتركيبة الطبقية القديمة، أخلّت بالتوازن الدقيق القائم بين المجتمعات العرقية والطائفية المختلفة في العراق، وأساسًا بين العرب والأكراد وبين الشيعة والسنة، والناجم عن عدم التساوي في التطور الاجتماعي لهذه المجتمعات أساسًا. وكانت إحدى النتائج غير السارّة لذلك هي ثورة الأكراد [أيلول/ سبتمبر 1961]»[660]. وسيتكرر كسرُ توازنات النظام هذا في مرحلتين لاحقتين شكّلتا مفصلًا في تاريخ العراق الحديث، ففي 1991، وبعد أن هُزم الجيش العراقي أمام التحالف الدولي في حرب الكويت، بدا أن نظام صدام حسين على وشك الانهيار، ما أطلق إمكان إعادة ترتيب توازنات القوى بين الهويات المتنافسة، ولذلك شهدت هذه المرحلة احتدامًا طائفيًا حادًا وعنيفًا، سواء في انتفاضة 1991 في محافظات الجنوب والفرات الأوسط بشعار مركزي هو «ماكو ولي إلا علي/ نريد قائد جعفري»، الذي يعني بلغة السياسة الحديثة: دولة دينية بزعامة شيعية، أو في رد الحكومة العنيف الذي خلّف مذبحة بشرية كبرى، أو في الخطاب السياسي المصاحب للانتفاضة الذي لم يقف عند حدود تنافس الهويات، بل أعاد إنتاج الصور النمطية السائدة عن «السني المستبد» و«الشيعي العميل». وأعقب الانتفاضة سجال طائفي طويل، سواء داخل العراق، وإحدى صوره حين قسمت الحكومة محافظات البلاد إلى محافظات بيض (في إشارة إلى المحافظات السنية) ومحافظات سود (في إشارة إلى المحافظات الشيعية والكردية)، أو خارج العراق، حيث شُغل السياسيون والباحثون العراقيون بنشاط غير مسبوق في مناقشة المسألة الطائفية في البلاد، وظهر الجزء الأهم من أدبياتهم التي تناقش المسألة الطائفية في البلاد في تسعينيات القرن الماضي أو أواخر الثمانينيات في أبعد الحدود. وصدرت في هذا المجال مجموعة من الكتب الأساسية ركّز جلُّها على مقاربة إقصاء الشيعة عن المشاركة في الحكم منذ قيام الدولة العراقية الحديثة. وكانت مرحلة التسعينيات شهدت النتاج الشيعي الأوضح والأكثر شمولًا وإفصاحًا عن المظلومية والحرمان من المشاركة في الحكم، هذا على الرغم من عراقة الشكاوى الشيعية في هذا المجال.

من أبرز ما صدر في هذا المجال من كتب نورد: **الشيعة والدولة القومية** (1989) لحسن العلوي؛ و**مشكلة الحكم في العراق** (1991) لعبد الكريم الأزري؛ و**الطائفية في العراق: الواقع والحل** (1993) لسعيد السامرائي؛ و**شيعة العراق** (1994) لإسحاق نقاش؛ و**الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج شيعة العراق** (1996) لفرهاد إبراهيم؛ و**الشيعة العرب** (1999) لرند الرحيم وغراهام فاولي.

ثالثًا: الطائفية السياسية بوصفها اعترافًا بالتعدد

في عام 2003، أطلق سقوط النظام وفراغ السلطة صراعَ المكونات من جديد، غير أن الفاعل الأميركي لم يقف هذه المرة عند تنافس الهويات ودعم واحدة منها على حساب الأخرى، بل ساهم في تحديد نمط الدولة الجديدة، فعمل بعد نيسان/ أبريل 2003 على إعادة تعريف الدولة العراقية من كونها «دولة – أمة» إلى كونها دولة تعبّر عن هويات وتُبنى مؤسساتها السياسية بالتعبير عن هذه الهويات.

زامنت هذا وسبقته أدبيات غربية مطولة تحدثت عن العراق دولة مختلقة لفّقتها الكولونيالية البريطانية في الربع الأول من القرن العشرين، وأن هذه (الاختلاقية) هي العامل الأول الذي قاد الدولة العراقية إلى الانهيار. بدأ هذا الطرح في الأدبيات الغربية، والأنغلوسكسونية بالتحديد، في أواسط التسعينيات، أو مع نهاية حرب الخليج (1991)، وفق ما يحدد عصام الخفاجي، وتُوِّج بكتاب توبي دودج (Toby Dodge) **اختلاق العراق** (2003)، الذي يمكن أن يُنظر إليه بوصفه الصيغة النمطية لهذا الطرح.

إذا كان هذا الطرح محاولة لفهم أزمة الدولة العراقية من جانب، فإنه أيضًا محاولة لتبرير المشروع الأميركي بإعادة تعريف هوية الدولة العراقية. لقي مثل هذه الطروحات انتقادًا، سواء من باحثين غربيين أم عراقيين يمثّلون امتدادًا لما أسميه «الرومانسية الوطنية العراقية». وجوهر هذا الانتقاد يقوم على أن فكرة اختلاق العراق هي فكرة استشراقية مبسطة، وأن تشكّل «الأمة العراقية» إن لم نوافق على أنه يعود إلى الحضارات الرافدَينية (كما روّجت أدبيات الدولة الوطنية التي حاولت أن تقدّم هوية عراقية تقوم على ركنين أساسيين: العروبة والجذور الرافدينية)[661]، فإنه يعود إلى ما قبل الاحتلال البريطاني للعراق، وفي الأقل إلى بدايات القرن الثامن عشر، حين بدأت بغداد بالتحول إلى مركز الولايات الثلاث، بغداد والموصل والبصرة. يقول عصام الخفاجي: «منذ القرن الثامن عشر، شرعت بغداد ببطء ولكن على نحو مؤكّد، تغدو المركز الإداري والاقتصادي لما سيصبح العراق الراهن [...] كان ولاة بغداد بالتدريج يتبوّؤون [كذا] المسؤوليات التي تغطّي جميع أراضي العراق الحالي، ونوى السلاطين العثمانيون تكليفهم بهذا الدور ما داموا يؤدّونه بكفاءة، وما دام أداء هذا الدور لن يعزّز مطامح أولئك الولاة ولن يستثير الدعوات إلى الاستقلال عن الإمبراطورية. وتدعّم الدور التوكيدي لبغداد وولاتها بتطوّرات اقتصادية كان أهمها تلك المحاولات الناجحة لاستخدام نهر دجلة للملاحة وتسوية النزاعات الحدودية مع فارس»[662].

على نحو أوسع، لا ينفي الخفاجي أن الخريطة السياسية الحديثة للمنطقة رسمتها القوى الكولونيالية الكبرى، لكن «القوى الكبرى، وفيما كانت مسوقة بمحاولات تعظيم مكاسبها السياسيّة والاقتصادية الناجمة عن الاستعمار، لم يكن يسعها نبذ العمليات طويلة الأمد التي قضت بتجميع بعض الجماعات أو تفريقها، حيث كان في مقدور القوى الاستعمارية، وهو ما فعلته، أن تتلاعب بشرائح من السكان المحليّين في الأراضي التي استتبعتها. غير أن هذا التلاعب ما كان لينجح لولا توافقه مع مصالح محلية قوية. [... إن] إنشاء دول الشرق الأوسط المستقلّة والحديثة هو حالة تتمفصل فيها البنى الاجتماعيّة المحلّيّة والقوى والعوامل الإقليمية والدولية القائمة [...] فالظهور الحديث للعراق وسورية ولبنان، فضلًا عن إمارات الخليج، كان نتاج عمليات اقتصادية

واجتماعية مديدة كانت تفعل داخل سياق اندماج المنطقة في السوق العالمية. أمّا القوى الاستعمارية فحاولت إخضاع هذه الأقاليم، لكنها - بصرف النظر عن نواياها - اضطُرت إلى التكيّف مع الحقائق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لكلّ من تلك المجتمعات»[(663)].

في الحقيقة، يبدو لي من العسير، وربما من غير المهم أن نحسم ما إذا كان العراق مثّل في أي لحظة من تاريخه أمة أو لا، قبل الاحتلال البريطاني أو بعده، لا لأن «الأمة» - من حيث هي وحدة ديموغرافية سوسيوسياسية - ربما تكون نتاجًا محضًا للتجربة التاريخية لأوروبا بالتحديد، أو لأن تجريدها مفهومًا وتحويلها إلى آليات قابلة للتطبيق خارج أوروبا في سياق العملية التي استعملتها الكولونيالية الأوروبية تحت اسم «بناء الأمة»، لا يعني أن المجتمعات خارج أوروبا قابلة لأن تُنتِج وتتقبل كيانًا ديموغرافيًا سياسيًا كـ «الأمة» التي أنتجتها التجربة الأوروبية، أقول: بل الأكثر أهمية من معرفة ما إذا كان العراق أمة أو لا، التي سيكون جوابها في الأحوال كلها مسيَّسًا وأيديولوجيًا، هو فحص برنامجين طُبِّقا في العراق في أقل من 100 عام؛ الأول برنامج قومي طبّقه البريطانيون ويستند إلى مخيال قومي حَكَم رَسْمَ الخرائط السياسية في الربع الأول من القرن العشرين، يرى في العراق أمة أو إمكانًا ليتحوّل إلى أمة، والثاني برنامج تعددي طبّقه الأميركيون استمدادًا من تجربتهم السياسية والثقافية التي يطلق عليها بعضُ الباحثين «دولة التعددية الثقافية»[(664)]، ويستند إلى مخيال تعددي يرى في العراق مجموعة هويات متباينة.

حاول الأميركيون بناءَ المؤسسات السياسية التي تعبّر عن هذا التعدد، وكان أول تصميم لهذا النظام التعددي مضمَّنًا في «قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية» الذي صدر في آذار/ مارس 2004، وكان بمنزلة الدستور الانتقالي. كان هذا التصميم مقترَحًا أميركيًا محضًا، بمعنى أنه فكرة أجنبية لا فكرة عراقية، لأن النخب السياسية العراقية (يتشكّل عمادها من تنظيمات وعناصر المعارضة العراقية السابقة لنظام صدام) لم يكن تصورها لدولة مابعد صدام يتجاوز فكرة «الدولة - الأمة» مع وضع خاص لإقليم كردستان، وفق ما أثبت بعض الدراسات[(665)]، ولم تكن تفكر في دولة بهوية مركبة أو متعددة الهوية بهذه الصورة.

تضمّن هذا التصميم المفاصل الرئيسة للنظام التعددي (اللامركزية، الاستقلال الذاتي القطاعي «الفدرالية»، التمثيل النسبي، والفيتو المتبادل) الذي يوصَف بأنه النظام الأمثل للمجتمعات المنقسمة، وعُرّف العراق بوصفه مجتمعًا منقسمًا، هذا إلى جانب الإطار العرفي الذي يقضي توزيع المناصب الرئاسية والسيادية العليا على ممثلين للهويات الرئيسة في البلاد. غير أن الدستور الدائم لعام 2005، الذي كتبته لجنة عراقية منتخبة، شهد صعود نزعة أغلبوية حاولت القضاءَ بطريقة منهجية على مفاصل رئيسة في النظام التعددي.

في الحقيقة، يمثّل دستور عام 2005، بوصفه نصًا سياسيًا، تعارضًا بين نزعتين: نزعة تعددية باقية من إرث «قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية»، ونزعة أغلبوية لا تؤمن بالأنموذج التعددي.

قادت النزعةَ الأخيرة النخبةُ السياسية الشيعية، التي يبدو أنها - بسبب تكوين قومي تقليدي أو بسبب ما يتيحه وضع الأغلبية الديموغرافية من تصورات سياسية - لم تنسجم مع فكرة الدولة متعددة الهويات.

وهكذا، جرى القضاء على عناصر أساسية في النظام التعددي (الفيتو المتبادل، التشريع بالأغلبية المطلقة

لضمان توافق وطني ...إلخ) لمصلحة نزعة أغلبوية. هذه النزعة لا تزال تخوض عملية طويلة لاحتواء النظام التعددي، بما في ذلك مبدأ الفدرالية، ومن ذلك أن الأعوام الأخيرة شهدت عملية لإعادة تعريف الفدرالية العراقية بأنها ليست فدرالية تماثل ألمانيا أو الولايات المتحدة، بل إن العراق دولة مركزية تضم إقليمًا له وضع خاص، على غرار إيطاليا أو إسبانيا.

في أي حال، تمثّل النزعة الأغلبية التي تضمنها دستور عام 2005، العتبةَ التي ستتولد منها نزعة استئثارية سيطورها لاحقًا رئيس الوزراء نوري المالكي في فترة حكمه (2006 – 2014)، التي تمثلت بالسيطرة على مفاصل النظام السياسي والمؤسسات السياسية العامة كلها: البرلمان، بالحد من دوره في التشريع والرقابة، القضاء، الهيئات المستقلة، المؤسسة العسكرية والإعلام، فضلًا عن أنه قدّم حزمة من مسودات القوانين التي تحدّ من حرية التعبير. أما في صدد شراكة الهويات الأخرى في مؤسسة الحكم، فإن المالكي – عدا رفضه أي ترتيبات لامركزية وسيطرته على القرار الأمني – رفض تفعيل أو بناء المؤسسات السياسية التي تعزز مبدأ الشراكة في الحكم، من قبيل «مجلس الاتحاد»، وهو الغرفة الثانية للبرلمان العراقي التي نص عليها الدستور ولم تُشكّل إلى الآن، ويفترض أن تُمنَح صلاحيات توافقية، أو «مجلس السياسات العليا» الذي يُفترض أن يكون هيئة تضم كبار ممثلي الهويات، وهي التي تتولى رسم السياسات العليا للبلاد.

لكن، يبدو لي أن النخبة السياسية الشيعية لم تؤمن بهوية مركبة للبلاد، وتعاملت مع دولة ما بعد 2003 بتقاليد الدولة – الأمة، أي إنها أعادت إنتاج الإيمان القومي بهوية أحادية للبلاد، بدلًا من الهوية المركبة، لكنها هوية لا تتطابق في مفاصلها مع الهوية التي اعتنقتها الدولة بعد تأسيسها في عام 1921.

جرى احتواء هذا المأزق (أو التحايل عليه) بالاكتفاء بتوزيع المناصب الرئاسية على الهويات الرئيسة للبلاد، وجعل المجال التنفيذي هو مجال التعبير عن هذه الشراكة لا مؤسسة القرار العليا. وساهمت هذه الاستراتيجيا لا في صنع دولة فاشلة (الدولة هنا من حيث هي جهاز خدمة عامة) عاجزة عن تقديم الخدمات الأساسية، ومنها (وربما في صدارتها) خدمة الأمن فحسب، بل في بناء مستوى هامشي أو ثانوي لفكرة الشراكة أيضًا.

الأكثر خطورة هنا، أن نظامًا يقوم على أساس الاعتراف ومأسسة الهويات الإثنية، مع إخفاقه في توفير شراكة متكافئة لهذه الهويات في مؤسسة الحكم والقرار، أفضى إلى تعزيز الانتماء إلى هذه الهويات على حساب الهوية الوطنية، إلى الحد الذي يكاد ينقطع فيه أي تواصل (بالمعنى الفعلي لكلمة «تواصل») بين المكونات العراقية، الأمر الذي يفترض يورغن هبرماس أنه عتبة بناء مجال وطني عام.

هكذا، لم تستطع دولةُ الاعتراف بالهويات الإثنية أن تقضي على تنافس هذه الهويات، وصعَّدت داخلَها روحَ الدولة – الأمة أحادية الهوية، كما لم تستطع الدولة – الأمة أن تقضي على هذا التنافس، واحتوى هذا التنافسُ الدولةَ وأخضعها لمنطق الصراع. وكانت الطائفية السياسية في الحالين، تعبيرًا عن أزمة داخل النظام، لذلك سقط النظامان معًا: نظام الدولة – الأمة في 1958 وانتهى في 2003، ونظام «دولة الهويات» في حزيران/ يونيو 2014.

بمقدار ما يمكن أن نقبل التفسيرات الممكنة لهذين السقوطين، سواء التناقضات الطبقية الداخلية، أو

التأثيرات الدولية، أو الاحتلال العسكري الأجنبي، أو تحدي تغوّل التنظيمات الراديكالية، فإنه - أيضًا وقبل ذلك - مرتبط بفشل المنطق الداخلي للدولة.

عَبَرَت الطائفية السياسية في الحالين إلى تعبئة مجتمعية شاملة استندت إلى سرديات تضع تنافس الهويات في سياق لاتاريخي يقوم على فكرة الحق التاريخي المطلق، وعلى أن الآخَر شر محض وأصيل، الأمر الذي سندرسه لاحقًا في إطار دراسة بنية الحجاج الطائفي من حيث هو خطاب محض أولًا.

هذه التعبئة هي التي صنعت قابلية المجتمع (community) لأن يخوض حربًا مقدسة على الآخر، بوصفها حربَ وجود، يغيب فيها عن جنود هذه الحرب وضحاياها ومادتها فهمُ سياقها السياسي وإدراكُه. إنها حرب الجميع على الجميع، بتعبير توماس هوبز، في التعريف الأولي للحرب الأهلية.

استفهامات ختامية: التحديث أم الديمقراطية؟

في أي حال، يعيد هذا المأزِقُ طرحَ حزمة من الأسئلة الإشكالية التي ترافق - عادة - موجات التحول التي يشهد مثلها العالم اللاغربي، ومنطقتنا على نحو خاص، ولا سيما أنها تعيش الآن ثلاثة ارتباكات عميقة ومتداخلة: فشل دولة مابعد الاستبداد في العراق، خفوت الأمل الذي حمله الربيع العربي، وصعود ما يمكن تسميته - إجمالًا - «الراديكالية الدينية».

بالأحرى، هل يمكن نظامًا سياسيًا عادلًا، قوميًا أو تعدديًا، أن يحجّم تنافسَ الهويات المحتدم؟ هل يمكن دمقرطة حقيقية أن تكون أداة عبور هذا التنافس؟ هل يمكن الدمقرطة أن تسبق تحديثًا - ثقافيًا ومجتمعيًا - بنيويًا؟ هل يُغني الإصلاح السياسي عن الإصلاح الثقافي، أم إن التحديث الثقافي يمكن أن ينجزه الفضاء السياسي، أو الدولة صاحبة الإرادة في التحديث، كما حدث في تجارب أساسية في المنطقة؟ هل ثمة طريق آخر للتحديث غير الطريق الغربي؟ هل ثمة منطق حتمي يمكن أن ينتج مسارًا للحداثة في المنطقة، على غرار الحداثة الأوروبية؟ هل تكمن المشكلة، مجددًا، في فشل مشروع التحديث واختزاله إلى أدوات مجردة؟ هل يمكن أن يتعايش مشروع التحديث مع البنى ماقبل الحديثة التي لا تزال قائمة؟

بالأحرى، هل يمكن أن نمضي أبعد من دون رؤية تعي هذه التعقيدات كلها، ومن دون مواجهة هذه الأسئلة الإشكالية، بحرارتها، وفقاعتها؟

المراجع

1 - العربية

آشيثا، عوديشو ملكو. **نكبة سميل 1933: أسبابها وتأثيراتها المحلية والدولية**. دهوك: رابطة الكتّاب والأدباء الأشوريين، 2013.

أبو طبيخ، جميل. **مذكرات بغداد: مراجعة في تاريخ الصراع الطائفي والعنصري، 672م - 2007م**. بيروت:

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008.

الأزري، عبد الكريم. **مشكلة الحكم في العراق**. لندن: [د. ن.]، 1991.

الأسدي، محمد الشيخ هادي. **الإمام الحكيم: عرض تاريخي لدوره السياسي والثقافي**. بغداد/ النجف: مؤسسة آفاق للأبحاث والدراسات العراقية، 2007.

بطاطو، حنا. **العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**. عفيف الرزاز (مترجم). ط 2. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995.

الحسني، عبد الرزاق. **تاريخ الوزارات العراقية في العهد الملكي**. صيدا: مطبعة العرفان، 1953. 5 ج.

الخفاجي، عصام. «تشكُّل العراق الحديث: الوقائع والأساطير». مجلة **كلمن** (جمعية سين - بيروت): العدد 7، صيف 2012.

دافيس، إريك. **مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث**. حاتم عبد الهادي (مترجم). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008.

العلوي، حسن. **التأثيرات التركية في المشروع القومي العربي في العراق**. لندن: دار الزوراء، 1988.

العلوي، حسن. **الشيعة والدولة القومية**. ط 2. لندن: دار الزوراء، 1990.

كيمليكا، ويل. **أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع**. إمام عبد الفتاح إمام (مترجم). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011. (سلسلة عالم المعرفة 377 و378)

«نص مذكرة الشبيبي». **الحياة**: 5/ 11/ 1965.

نقاش، إسحاق. **شيعة العراق**. قم: انتشارات المكتبة الحيدرية، 1998.

2 - الأجنبية

Acting High Commissioner for Iraq to the Secretary of State for the Colonies.» Foreign Office: The Public Record Office (London), FO .371 / 12274 / 3135, 15 July 1927

Kohn, Hans. The Idea of Nationalism: A Study of Its Origins and Background. New York: The Macmillan Company, 1944.

Al - Rachid, Loulouwa. «The Rise of the Iraqi Exopolity in the 1990s.» Paper Presented at: The Conference of Iraq Under Sanctions: Economic, Political, Social and Cultural Effects, Co - Sponsored by The American Academic Research Institute in Iraq (TAARII) and the

British Institute for the Study of Iraq (BISI), Amman, 23 - 25 September 2011.

(649) انظر: جميل أبو طبيخ، **مذكرات بغداد: مراجعة في تاريخ الصراع الطائفي والعنصري، 672م – 2007م** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008).

(650) انظر:

Hans Kohn, The Idea of Nationalism: A Study of Its Origins and Background (New YorkCThe Macmillan Company, 1B44).

(651) عبد الرزاق الحسني، **تاريخ الوزارات العراقية في العهد الملكي**، 5 ج (صيدا: مطبعة العرفان، 1953)، ج 3، ص 286 – 287.

(652) المرجع نفسه، ص 269 – 270.

(653) عوديشو ملكو آشيثا، **نكبة سميل 1933: أسبابها وتأثيراتها المحلية والدولية** (دهوك: رابطة الكتّاب والأدباء الأشوريين، 2013).

(654) حسن العلوي، **التأثيرات التركية في المشروع القومي العربي في العراق** (لندن: دار الزوراء، 1988).

(655)

«Acting High Commissioner for Iraq to the Secretary of State for the Colonies,» Foreign Office, The Public Record Office (London), FO 371/ 12274/ 3135 (15 July 1B27).

نقلًا عن: إسحاق نقاش، **شيعة العراق** (قم: انتشارات المكتبة الحيدرية، 1998)، ص 164.

(656) حنا بطاطو، **العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**، عفيف الرزاز (مترجم)، ط 2 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995)، ص 69، الجدول رقم (1 – 4).

(657) حسن العلوي، **الشيعة والدولة القومية**، ط 2 (لندن: دار الزوراء، 1990)، ومحمد الشيخ هادي الأسدي، **الإمام الحكيم: عرض تاريخي لدوره السياسي والثقافي** (بغداد/ النجف: مؤسسة آفاق للأبحاث والدراسات العراقية، 2007).

(658) انظر: «نص مذكرة الشبيبي»، **الحياة**، 5/ 11/ 1965، نقلًا عن: عبد الكريم الأزري، **مشكلة الحكم في العراق** (لندن: [د. ن.]، 1991).

(659) نص ميثاق النجف، نقلًا عن: **تاريخ الوزارات العراقية**، ج 4، ص 84 – 86.

(660) بطاطو، ج 3، ص 117.

(661) إريك دافيس، **مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث**، حاتم عبد الهادي (مترجم) (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008)، ص 20، وما بعدها.

(662) عصام الخفاجي، «تشكُّل العراق الحديث: الوقائع والأساطير»، مجلة **كلمن** (جمعية سين - بيروت)، العدد 7 (صيف 2012)، ص 106 - 107.

(663) المرجع نفسه، ص 105 - 130.

(664) انظر: ويل كيمليكا، **أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع**، إمام عبد الفتاح إمام (مترجم)، سلسلة عالم المعرفة 377 و378 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011).

(665)

Loulouwa Al - Rachid, «The Rise of the Iraqi Exopolity in the 1BB0s», Paper Presented at: The Conference of Iraq Under SanctionsCEconomic, Political, Social and Cultural Effects, Co - Sponsored by The American Academic Research Institute in Iraq (TAARII) and the British Institute for the Study of Iraq (BISI), Amman, 23 - 25 September 2011.

الفصل الثامن عشر
الهوية الشيعية في صيرورة سياسية تطور مجال القوة وإعادة إنتاج الهوية الشيعية في السعودية ...... أحمد سعد العوفي

لم تغب مسألة الأقليات عن الدراسات والتحليلات التي تتناول الدولة في المشرق العربي؛ فهي فرضت نفسها في خضم الحوادث السياسية المهمة، أو حضرت بصورة مضخَّمة في انحيازات مدارس استشراقية كانت مهيمنة على المشهد البحثي. لكن بعد الاجتياح الأميركي للعراق في عام 2003، تحولت هذه المسألة من إحدى إشكاليات السياسة في المشرق العربي إلى تيمة رئيسة تحتل مساحات كبيرة في الدراسات المهتمة بمنطقة الشرق الأوسط أو المشرق العربي، وغدا مصطلح «الطائفية» إحدى الكلمات المفتاحية للحديث عن المنطقة، حيث يُدوّر على نطاق واسع في المتابعات الصحافية كما في الكتابات الأكاديمية. ولعل التقابل الهوياتي الأهم في هذا النقاش، خصوصًا بعد الثورات العربية، هو ثنائية «سني - شيعي» التي طغت على الحالة السياسية في دول الهلال الخصيب والخليج العربي.

على الرغم من الإضافات المهمة الناتجة من هذا الاهتمام بالقضية، فإن ثمة عدد من الإشكاليات النظرية والمفاهيمية التي لم يتعامل معها بالمقدار الكافي، فالنقاش الأكاديمي (والعام بطبيعة الحال) في شأن التصنيفات الهوياتية، يستبطن عادة إحدى نزعتين: التناول البنيوي الذي يتعامل مع التقسيمات الاجتماعية بصفتها وحدات ناجزة تخضع لمؤثرات اقتصادية أو سياسية، أو التناول الثقافي الذي يُرجِع ظهور الطائفية إلى تأثير الخطاب والأفكار، بمعنى آخر: بين النظر إلى بروز الهوية الطائفية - سببيًا - على أنه مجرد تعبير عن وضع سياسي أو اقتصادي خضعت له جماعة بشرية مصمتة معرّفة مسبقًا من ناحية، وأن تُحَمّل هذه الهوية معنى له تأثير مستقل أوجدته مشروعات فكرية أو ثقافة شعبية من ناحية أخرى.

لذا، نسعى من خلال الدراسة التاريخية الاجتماعية للحالة الشيعية في السعودية، إلى تقديم قراءة «علائقية» (Relational) للهوية في مقابل النزعتين الثقافية والبنيوية، تفضي إلى تعاطٍ أكثر تركيبًا مع الظاهرة. وسأبين من خلال التحليل التاريخي، كيف أن الهوية الشيعية تكتسب حضورها من خلال تشييد «مجال قوى» مستقل نسبيًا، يجسد «شبكة علاقات» تمنح الطائفة وجودَها فضاء للفعل السياسي منفصلًا عن المحيط، ويتنافس الفاعلون لتمثيله وشغل مواقع النفوذ فيه. ينشأ مجال القوى هذا ويتغير من خلال سيرورة تاريخية من التفاعل بين الفاعلين داخله من جهة، وهؤلاء الفاعلين والمؤثرات خارجه (الدولة أساسًا) من جهة ثانية، وينجح من خلال هذه الصيرورة في إعادة إنتاج نفسه بأطوار مختلفة. بتعبيرات أخرى: أجادل في هذه الدراسة أن منطقة

القطيف (ذات الأغلبية الشيعية، التي ستركز الدراسة عليها) حافظت على ما يشبه الفضاء العام المنفصل الذي تتنافس نخبة الطائفة داخله على التمثيل. ومن ثمّ تظهر تراتبية وعلاقات قوة على مستوى الطائفة تنزع إلى الحفاظ على حدودها من خلال فعل التنافس ذاته.

في إطار تطوير هذا الأنموذج نظريًا، استعرنا مفهوم «مجال القوى» (Field of Forces) الذي استحدثه عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو، كما وظف في مستوى ثانٍ مفهومَ «سياسة الوجهاء» (Politics of Notables) لألبيرت حوراني. وفي اختباره إمبيريقيًا، استخدمنا المنهج التاريخي المقارن، وبالتحديد منطق السببية المعتمِدة على المسار (Path – dependant Causation) في تحليل بيانات تاريخية مستقاة أساسًا من مصادر ثانوية، وتتبعنا حوادث أساسية في الفترة الممتدة منذ أول ظهور للحكم السعودي في القرن الثامن عشر إلى تظاهرات عامي 2011 و2013، من أجل تحقيب مراحل نشأة مجال الطائفة المستقل وتطوره.

لا نُقدِّم في هذه الدراسة بصفة أساسية على أنها محاججة مباشرة لأطاريح سابقة، إنما هي مساهمة نحو باراديغم علائقي لفهم الهوية الطائفية، يتناولها بصفتها صيرورة دينامية من العلاقات لا وحدات ناجزة في التحليل. إنها تلفت إلى أن الهوية الطائفية لا تنفك عن بنية تحتية من علاقات قوة داخل الطائفة، وأن الظاهرة الطائفية ربما تكون في جذورها سابقة إنتاج الخطاب الطائفي، الذي إذا تعاملنا معه علائقيًا سيتبين ارتباطه بعلاقات القوة. مثل هذا التصور يقدّم بُعدًا جديدًا لفهمنا الهويةَ، وبالنتيجة يعيد ترتيب الأجندة البحثية في موضوع الطائفية، كما أنه يساهم في إعادة التفكير في الحلول لمواجهة تأزمات الهوية. لذا نقترح بناء على نتائج الدراسة، أن العنصر الأقوى في تغيير الواقع الطائفي هو تكوين شبكات علاقات بديلة من خلال مؤسسات مجتمع مدني تنشئ مجالات قوة خارج مجال الطائفة.

أولًا: الهوية الشيعية في السعودية: ثلاث زوايا نظر

تنوعت زوايا التحليل التي تبنتها دراسات جادة عالجت المسألة الشيعية في دول الخليج العربي. ويمكن القول بصفة عامة إن المشترَك بين هذه الدراسات كلها هو تجنب التحليل الجوهراني (Essentialist) للهوية، وتجنب العودة بالتحليل إلى «الصراع التاريخي» في القرون الإسلامية الأولى. وباستثناء ولي نصر (في كتابه الواسع التأثير: **الانبعاث الشيعي**)[666]، تعامل معظم الدراسات مع الطائفية بوصفها ظاهرة حديثة، مرتبطة أساسًا بالأيديولوجيات أو الأوضاع السياسية المعاصرة. يقودنا ذلك إلى القول إن الأطاريح الاستشراقية، وأبرزها كتابات برنارد لويس (Bernard Lewis) الذي يشدد على أن الهويات الدينية في الشرق الأوسط هي الهويات الحاسمة، ويمنحها عمقًا تاريخيًا بعيدًا وديمومةً لم تنقطع[667]، انحسر تأثيرها انحسارًا كبيرًا في توجيه البحث في شأن موضوع الأقليات. وعلى الرغم من أن النزعة الجوهرانية لم تختفِ ربما في النقاشات العمومية والكتابات الصحافية[668]، اتضح من مراجعة الدراسات السابقة أن هذه النزعة ما عاد لها موضع قدم في الدراسة العلمية.

يمكننا أن نميز ثلاث تيمات أساسية في الكتابات التي تناولت الحالة الشيعية في السعودية بالدراسة: التحليل الجيوسياسي، الدولة مصدرًا للطائفية، والحركات الدينية صانعًا للهوية الشيعية. وبما أنه مجانب للدقة

أن تصنف الدراسات بصورة حاسمة في أحد هذه الأبعاد الثلاثة، لأنه كثيرًا ما يقوم الباحثون بالتعرض لأكثر من بُعد في أعمالهم، فإن التصنيف يقوم على أساس التيمة المركزية أو الغالبة التي تصبغ الدراسة.

1 - البعد الجيوسياسي

ليس غريبًا أن تطغى زاوية النظر هذه على كتابات الباحثين في مجال العلاقات الدولية، ولا سيما أولئك المتأثرين بالمدرسة الواقعية الجديدة، حيث يُتعاطى مع الهوية الطائفية على أنها مورد للاستغلال من القوى الإقليمية في حروب بالوكالة. هنا تُرجع صراعات الهويات إلى استثمار هذه القوى الطائفةَ استراتيجيًا إمّا للضخ الأيديولوجي في هذا الصراع، وإما للاتصال والدعم المباشر. يرى غريغوري غاوس (Gregory Gause) على سبيل المثال، أن الهويات العابرة الدول (الهوية الشيعية من ضمنها) تمثّل تهديدًا أمنيًا للأنظمة (كما تدركه هذه الأنظمة) في الخليج، حيث إنها «من الممكن أن تُستخدم بوصفها مصادر قوة من القادة الطامحين، كما يمكن أن تمثّل تهديدًا للأنظمة التي توجَّه (الهوية) ضدها»[669].

كانت هذه النظرة المقدمة الأساس في أعمال أكثر صلة بالموضوع، مثل كتاب **المذهب الشيعي والسياسة في الشرق الأوسط** للورانس لوير (Laurence Louer)، وكتاب **الانبعاث الشيعي** لولي نصر[670]، حيث أصبحت إيران وثورتها ونفوذها في قلب المسألة الشيعية في الشرق الأوسط وأهم عناصر تفسير ظاهرة «الانبعاث الشيعي».

تؤكد لورانس في كتابها الآنف الذكر، أن الجمهورية الإسلامية الإيرانية هي العمق الأهم للمذهب الشيعي وتمظهراته سياسيًا، وأن «أي محاولة لتحليل الإسلام السياسي الشيعي، أو المذهب الشيعي عمومًا، من خلال منظور يَفترض عداوة قديمة بين العرب والإيرانيين، ما هي إلا محاولة واهمة»[671].

تُعدّ التأثيرات المتجاوزة الحدود واستخدامُ البُعد المذهبي ورقتين في السياسة الخارجية لعدد من دول المنطقة، وأحد أهم مصادر حفز الانتماءات الطائفية. غير أن التشديد المفرط على هذا البعد يعرّض الباحثين لإشكاليتين أساسيتين: **أولاهما** صرف الانتباه عن الفاعلين على المستويات المحلية، وإهمال السياقات الوطنية والفضاءات العامة التي يتفاعل هؤلاء الفاعلون ضمنها، وهو ما قد يؤدي إلى الإخفاق في تفسير (أو حتى ملاحظة) التفاوتات النوعية في بعض الأحيان التي تميّز استجابة المنتمين للأقلية المذهبية في دول مختلفة، أو ربما مناطق مختلفة داخل الدولة نفسها. **ثانيتهما** - والأهم ربّما - أن مثل هذا التركيز يخفق في تفسير أصول تشكُّل الطائفة، لكونه يتّخذها معطى في التحليل.

2 - الحركة الشيعية

تقوم مجموعة أخرى من الدراسات بالتركيز على نشاط الحركة الشيعية وفاعليها عاملًا مفسِّرًا بروزَ الهوية المذهبية سياسيًا، فتهتم بتوثيق التجربة الحركية الشيعية من خلال المصادر التاريخية المتوافرة أو تجارب قادتها، وربطِها بصنع الانتماء المذهبي أو «تسييسه». ومن أفضل الأمثلة على هذا النزعة نجد أعمال كتّاب محليين، كفؤاد إبراهيم في كتابه **الشيعة في السعودية**[672]، وبدر الإبراهيم ومحمد الصادق في **الحراك الشيعي في السعودية**[673].

وعلى الرغم من تأكيد الكاتبين كليهما في المطلع دور الدولة الإقصائي في دفع الحراك الهوياتي في هذا الاتجاه، فإنهما كرّسا معظم التحليل لتتبع الحراك الشيعي ودوره في إنشاء الهوية.

تمتاز الدراسات التي تربط بين الحركة الشيعية في السعودية وامتداداتها الإقليمية (بالتحديد علاقتها بالمركز الشيعي العربي في العراق)، بتقديمها صورة وصفية أكثر تفصيلًا للحالة الشيعية، الأمر الذي يَفُوت الدراسات التي تبني مستوى الوحدات الكبرى في التحليل. ولعل الإغراق في السرد التاريخي هو الذي يمنح هذه الدراسات قيمة كبيرة – على الرغم من أنه يضيّع في الوقت ذاته كثيرًا من العمق النظري – بوصفها مصدرًا مهمًّا في حفظ تاريخ الحراك الشيعي غير المدوّن في السعودية.

3 – الدولة بصفتها صانعَ الـ «الطائفية»

يشير قسم ثالث من الدراسات إلى أن الدولة الحديثة عامل حاسم في استحداث التوتر المذهبي، ففي عمل آخر للورانس تقارن فيه بين الحالة الشيعية في ثلاث دول خليجية، تعدّ عملية بناء الدولة ذاتها والرواية التي تقوم عليها العاملَيْن الجوهريَّيْن اللذين يجعلان الصراع المذهبي في كل من السعودية والبحرين حاضرًا، بينما تتمتع الكويت بأقلية شيعية أكثر اندماجًا[674].

ذهب باحثون آخرون إلى أبعد من ذلك، حيث جادل بعضهم في أن التوتر المذهبي ليس مجرد عَرَض أو نتيجة غير مقصودة لبناء الدولة، بل هو استراتيجيا واعية من الأنظمة. ويخلص الباحثان توبي ماثيسون[675] (Toby Matthiesen) وفريدريك ويري[676] (Frederic Wehrey) على سبيل المثال، إلى أن المسؤول عن التصعيد المذهبي هي الحكومات التي تخشى ظهور أي حركة احتجاجية موحّدة تعبّر عن المذهب. ووصلت إلى النتيجة ذاتها مضاوي الرشيد، في تعريفها الطائفية أنها أداة سياسية تستخدمها النخب لتحافظ على مصالحها[677].

إن من المهم التمييز بين الطائفية بصفتها سياسةً إعلامية تتخذها الحكومات – وهي بلا شك محفز مهم للاحتقان – والدور الأكثر رسوخًا في بنية الدولة ونمط علاقاتها مع الجماعات والأفراد بصفتهم مواطنين، فالثاني يترك أثرًا أكثر ديمومة وإن كان أقل ضجيجًا، غير أن التشديد بالعموم – كما أظهرت هذه الدراسات – يعطي الدول فاعلية مبالغًا فيها في التحكم بالظاهرة، كما أنه يتجاهل التعقيد الناتج من شبكة التفاعل بين الدولة والفاعلين المختلفين داخل «الطائفة» من جهة، وهؤلاء الفاعلين أنفسهم في ضوء تفاعلهم مع الدولة من جهة أخرى. فالحالة تنتج من مثل هذا التفاعل الدينامي لا من كونها صنعًا محضًا من أحد الفاعلين.

ثانيًا: جذور التوتر النظري في دراسة سياسات الهوية

يقدِّم طيف الدراسات الذي قمت بمراجعته أعلاه، متغيرات مستقلة (سياسات القوى الإقليمية وفاعلية الحركيين، أو استراتيجيات الأنظمة) يقام بينها وبين الهوية (المتغير التابع) علاقة سببية. وليس المفقود هنا هو إثبات العلاقة، ولا تفصيلات ما عن هذه المتغيرات المستقلة، إنما التصور المحدد للمتغير التابع. في أغلبية هذه الدراسات لم تكن ثمة محاولة لوضع تعريف لمفهوم الهوية، إنما تُرك على عواهنه ليُفهم من خلال التصورات

العامة، كونَ مصطلح الهوية متداولًا في النقاش العام. الإشكالية في ذلك أن الوضوح المفترض في فهم الهوية يتبدد عند تعداد المعاني الممكنة والغائمة له، لا في النقاش العام فحسب، بل في الأعمال الأكاديمية أيضًا. فمنذ بداية تداول المصطلح في مجال العلوم الاجتماعية غربيًا ابتداءً من نهاية خمسينيات القرن الماضي، أخذ توظيفه يتزايد باطراد، خصوصًا مع التأثر الكبير بأعمال عالم الاجتماع الأميركي إيرفان غوفمان (Erving Goffman) وهيمنة مدرسة الحركات الاجتماعية الجديدة (التي ساهمت فيها أسماء مؤثرة، كهبرماس وألان تورين) في أوروبا، في ما يعرف بالانعطافة الثقافية. لكن هذا التداول الواسع للمفهوم لم يكن منتظمًا ولا تراكميًا؛ حيث تحولت الهوية إلى مصطلح متضخم ومحمَّل بمعان عدة. ووجد الباحثان فرنشيسكا بوليتا (Francesca Polletta) وجيمس جاسبر (James Jasper) أن مصطلح الهوية «استُخدم بصفة مفرطة لتحليل ما هو فوق وسعه من الظواهر من دون عناية بالتأطير الكافي له»[678]، وفي نقد جذري يتضمن دعوة إلى التخلي عن المفهوم، رصد روجر بروبيكر (Rogers Brubaker) وفريدريك كوبر (Frederick Cooper) خمسة استخدامات مختلفة لمفهوم الهوية توظف في كثير من الأحيان بصفة غير واعية[679].

لا نذهب مذهب بروبيكر ورفيقه في رفض المصطلح كلية، فالدلالات التي ذُكرت من الممكن أن نعدّ بعضها تمظهرات مختلفة للهوية، أو حتى محاولات نظرية متنوعة بصفة مثرية. غير أن الإشكال المركزي الذي يثيره مثل هذا النقد لا يزال قائمًا، وهو أن التصورات في شأن الهوية تُفهَم من سياق الاستخدام من دون تأطير معرفي (إبيستمولوجي) أو جهد واع في نقد المفهوم وتطويره. والسؤال الإبيستمولوجي المركزي الغائب في تقدير الباحث، الذي يعمل كبارادايغم يوجه التحليل هو: هل ينبغي أساسًا النظر إلى الهوية تحليليًا على أنها ممارسات ثقافية أو تعبير عن ظرف بنيوي (اقتصادي، وسياسي، واجتماعي)؟ ويترجَم هذا السؤال تطبيقيًا بـ: هل علينا العناية بدراسة تطور الأفكار والمقولات الهوياتية، أم نعدّ تغيرات كبناء الدولة والتهميش الاقتصادي وتوازنات القوة بين الفاعلين الإقليميين، سببًا لهذه الأفكار[680]؟

الإجابة عن هذا السؤال لا يخلو منها التعامل مع موضوع الهوية، ويحصل ذلك في أغلبية الأحيان بصفة ضمنية وغير واعية. وبالعودة إلى الدراسات التي أوردناها في شأن المسألة الشيعية في السعودية، تمكننا إعادة فرز الدراسات على هذا الأساس، وسنجد أن الأطاريح التي ركزت على البعد الجيوسياسي، وتلك التي أرجعت سياسات الهوية الشيعية إلى بناء الدولة، تعاملت مع الهوية على أنها انعكاس لمحددات بنيوية، بينما تميزت عنها المقاربات التي تابعت الفعل السياسي للحركة الشيعية على أنه مشكّل لتلك الحالة، أي إن تطور الأفكار في السياق الشيعي والتلاقح الخطابي مع الحركة في العراق كانا وراء ظهور الهوية الشيعية بهذه الصورة.

حين تقوم هذه الدراسات بالجمع بين العوامل، فإن ذلك في الأغلب يأخذ أسلوب السرد لها من دون محاولة متأنية للجمع بين هذه التوترات النظرية أو مناقشة الانحيازات في تصور الهوية. إن استحضار هذا المستوى من التحليل المعرفي للنقاش في شأن الطائفية يمنح هذا المجال البحثي قدرة أكبر على المراجعة والتدقيق والمراكمة، والأهم من ذلك على تطوير تصورات بديلة قد تكون أكثر نجاحًا في تفسير الواقع. من هنا، وبالاستفادة من أطاريح حديثة في العلوم الاجتماعية، سيحاول هذا البحث الإجابة بوعي عن هذا السؤال،

محاولًا الإفلات من سطوة نمطَي التنظير سالفَي الذكر، لاختبار نموذج علائقي لفهم الهوية.

ثالثًا: صيرورة القوى في المجال الأقلياتي نحو فهم «علائقي» للهوية الطائفية

أحد أهم التطورات في المشهد النظري في علم الاجتماع في العقدين الماضيين، هو الاهتمام والقبول المتزايد الذي حظي به موقفٌ نظري نقدي يعرف بعلم الاجتماع العلائقي[681] (Relational Sociology). يدعو الطرح العلائقي إلى الانتقال من التركيز على «الأشياء» إلى التركيز على «العلاقات»، ويجادل أنصاره فلسفيًا في أن وحدات كالفرد أو الجماعة لا تحمل أي خصائص مستقلة، ويجب ألا تكون منطلقًا للتحليل السوسيولوجي، فهي تكتسب سماتها من خلال العلاقات التي تربط بينها فحسب، وأن الوحدة – كالفرد أو المنظمة مثلًا – هي أثر علاقاتها لا أكثر، ومن ثمّ فإنها تتغير في صيرورة مرتبطة بالتغير الدينامي لعلاقاتها. تأتي هذه المدرسة ردة فعل على نزعة الكل (Holism) أو المحتوى (Substantialism) التي تطغى على كثير من أنماط البحث في العلوم الاجتماعية (كنماذج الفاعل العقلاني، والدراسات المعتمدة على تحليل القيم وعدد من الدراسات الإحصائية) التي تقوم بدراسة العلاقات بين وحدات معرّفة مسبقًا[682]، بينما يفترض المذهب العلائقي أن الأفراد والجماعات ما هم إلا نتاج هذه العلاقات.

لتوضيح ما يعنيه استخدام المنطق العلائقي لتناول موضوع الطائفية، تمكن الاستفادة من تمييز تشارلز تيلي (Charles Tilly) الأكثر تفصيلًا بين ثلاثة باراديغمات لدراسة التغيرات الاجتماعية: البنيوي، النزعاتي (Dispositional) والعلائقي[683]. يبدأ التحليل البنيوي بافتراض وحدات، أو كتل معينة، لا تستشكل حدودها لتكون منطلق التحليل. ولا ينشغل التحليل البنيوي للطائفية بسؤال: كيف وجدت الطائفة؟ إنما: كيف تتصرف إذا خضعت لعوامل معينة؟ فعلى سبيل المثال سيجري تناول سلوك الأقليات في ظل سوء الأوضاع الاقتصادية بالدرس، أو – كما نجد في الدراسات التي عرضناها أعلاه – كيف يتشكّل سلوكها في وضع جيوسياسي معيَّن. وفي مقابل هذا النمط من التحليل يأتي البراديغم النزعاتي، وهو يفترض وحدة انطلاق أيضًا، لكنها – على خلاف البنيوي – غالبًا ما تتمثّل بالفرد. ويشدّد التحليل النزعاتي على دوافع الفعل والمعنى الاجتماعي المرتبط به، لذا يركّز على الثقافة والقيم والاتجاهات. لهذا، ستهتم الدراسات التي تستبطن هذه النزعة بالتيارات الفكرية والأفكار السائدة أو استطلاعات الرأي أكثر من أي شيء آخر في دراسة الطائفية، فسلوك النزاع الطائفي صادر من تعريف الأفراد أنفسَهم بطريقة معينة، الأمر الذي – كما فعلت دراسات عرضتها – سيجعل أهم ما يجب التركيز عليه في خصوص الطائفية هو دور الحركات الإسلامية وأيديولوجيتها في «تسييس» المذهب، أو بروباغندا الأنظمة التي تشكّل قناعات الأفراد وتدفعهم إلى التصرف طائفيًا.

يختلف المنطق العلائقي عن البراديغميْن السابقين في الانطلاق من العلاقات ذاتها لا مما تربط بينه، فالفرد بصفته فاعلًا اجتماعيًا هو حصيلة «موقعه الاجتماعي» في شبكة العلاقات الممتدة، والجماعة (منظمة، طائفة، دولة ...إلخ) هي حصيلة تشكّل معيَّن للعلاقات في لحظة تاريخية معيّنة. بهذا، يصبح السؤال لا كيف تتصرف «الطائفة»، ولا كيف يصبح الفرد «طائفيًا»، إنما كيف توجد الطائفة، وكيف يرتبط الفرد بها[684]. أحد أهم

الأمثلة على توظيف المنطق العلائقي في دراسة جماعات الثقة، هو تحليل تشارلز تيلي لتطور طائفة الولدينسيين المسيحية التي حافظت على وجودها في العصور الوسطى ونجت من استبداد الكنيسة في ذلك الوقت، وعلى الرغم من زوال التهديد فإن هذه الطائفة ذابت وتلاشت في العصر الحديث. ويخلص تيلي إلى أن التحولات في علاقات شبكة الثقة التي تربط الجماعة وتنشئ وجودها هي التي تفسر هذا المسار من الوجود إلى التلاشي[685].

يمكن من خلال المنظور العلائقي رصد بنى، غير أن الفرق بينه وبين التعاطي البنيوي هو أن هذه البنى عبارة عن صيرورة تعيد إنتاج نفسها فتوجد الطائفة، لكن وجودها ليس معطى في التحليل. إنها سؤال يحتاج إلى إجابة، إضافة إلى أن هذا الوجود متغير من حيث الخصائص من خلال مراحل تاريخية بتغير العلاقات التي أنتجته. كما أن المنظور العلائقي لا يتعامل مع العلاقات بوصفها هياكل فارغة، بل على أنها تشكّل تمظهرات ثقافية، غير أن الفرق بينه وبين البراديغم الثقافي (النزعاتي)، هو أن الأفكار لا يمكن فهم ظهورها إلا في سياق أساسها العلائقي، فظهور حركة تجديدية ضمن ديانةٍ يُفهم – من خلال المنطق العلائقي – وفق تحليل علاقات القوى والتنافس بين الفاعلين المجددين والمحافظين على سبيل المثال، لا من خلال المضامين الثقافية لهذا التجديد.

رابعًا: الطائفية بوصفها تشكلًا لمجالات قوى مستقلة

أحد أهم النماذج النظرية المبنية على منطق علائقي هي «نظرية المجال» لبيار بورديو (Pierre Bourdieu). تصوِّر النظرية الواقع على أنه فضاء من العلاقات تنشأ فيه «مجالات قوى» يتشكّل كل منها من «مواقع اجتماعية» غير متكافئة يشغلها فاعلون يتنافسون على رأس مال المجال الذي يُكسبهم القدرةَ على التأثير وتغيير موازين القوى فيه، أو تغيير قواعده (التي تتراكم تاريخيًا وتحكم العلاقات والتنافس فيه)، أو النضال لحفظها[686]. ويتسم كل مجال قوى بقدر من الاستقلال[687]، وله حدود تنتهي عند انتهاء أثر المجال، الأمر الذي يجب – كما يشدِّد بورديو – إمبيريقيًا[688]. وطُوِّر مصطلح «المجال» أساسًا لتحليل ما يمكن أن نصفه تجاوزًا بـ «مؤسسات اجتماعية» (كالمجال الديني، والمجال الفني، والمجال الاقتصادي ...إلخ) في مجتمع يتسم بقدر عال من التباين والتعقيد. غير أن الباحث وجد فائدة تحليلية كبيرة في توظيف عناصر منتقاة – كما سنبين أدناه – من هذه الأداة النظرية في دراسة الطائفة، إذ إن تناول الطائفة مجالًا يضيء أبعادًا مهمة في الظاهرة، ويبرز ديناميتها وتحولاتها، كما سيتضح مع التحليل.

يقوم الأنموذج الذي شيدته الدراسة نظريًا وخلصت بدعمه إمبيريقيًا، على أن الهوية الشيعية في الحالة السعودية يمكن تفسيرها أساسًا بوصفها انعكاسًا لشبكة علاقات تشكّل مجال قوى مستقلًا نسبيًا. وكأي مجال قوى يقوم بفرز طبقة من الفاعلين الذين يستمدون نفوذهم من اعتراف المنخرطين في هذا المجال، فالهوية تتفعّل من خلال الارتباط في علاقات القوى هذه، أكان ممّن يشغلون أقل المواقع في هذه التراتبية، في احتياجهم الرمزي للنخب بوصفهم ممثلين، أو من هذه النخب التي تنزع إلى الحفاظ على قوة المواقع التي تشغلها بالحفاظ على المجال فضاءً اجتماعيًا مميزًا. ومن خصائص هذا المجال (كما هي الحال في أي مجال قوة)، أن الفاعلين الأكثر نفوذًا لا يمثّلون نخبة متجانسة، بل تجري المنافسة بينهم على احتكار السلطة في هذا المجال، وهي منافسة لا

تُضعف تمييزَ المجال، بل تزيدها حدة، ذلك أن الصراع على التمثيل يزيد الاعتراف ضمنيًا بتميز الكتلة التي تمثلها.

1 – منهجية الدراسة

تنتمي هذه الدراسة إلى الدراسات النوعية التي تعالج الظاهرة لا بغرض الوصول إلى نتائج استقرائية قابلة للتعميم، إنما لتقديم فهم جديد، من خلال استنتاج أفكار نظرية تغيّر تصورنا للظاهرة محل الدراسة. ولبناء هذا الفهم الجديد عن الحالة الشيعية في المملكة، وفي القطيف بالتحديد، تعتمد الدراسة منهجًا تاريخيًا مقارنًا يقوم على تتبع التغيرات ومسار التفاعلات بين القوى المختلفة. وفي هذا نعتمد – كدأب كثير من الدراسات المستخدمة للمنهج – منطق السببية المعتمِدة على المسار (Path – dependence)، ذلك أن من الممكن تفسير الحوادث من خلال سلسلة التطور الخاصة بها، حيث تعتمد كل نقطة في هذا الخط من التطور على ما قبلها من دون السعي إلى بناء علاقات سببية تتجاوز السياق الزماني[689]. يستند التحليل إلى بيانات تاريخية متوافرة في المصادر الثانوية، وتأتي في مقدمتها الكتابات التي قدمها المدونون المحليون للحراك السياسي والديني في منطقة القطيف. وعلى الرغم من شح التاريخ المدون عن المنطقة، فإننا تمكّنا من تمييز أنساق مراحل التحول في الهوية والدينامية الداخلية لسكان المنطقة وتفاعلها مع المركز.

2 – التحليل

يمثّل المنتمون إلى المذهب الشيعي نسبة راوحت بين 10 و15 في المئة من إجمالي تعداد المواطنين في السعودية[690]. ويتوزع هذا المكوّن السكاني في أربع مناطق جغرافية: نجران في جنوب المملكة، حيث يتركز المتنسبون إلى المذهب الإسماعيلي؛ المدينة المنورة في غرب البلاد التي تمثّل الأقلية الاثني عشرية إحدى مكوناتها السكانية؛ الأحساء والقطيف. اكتسب الوجود الشيعي في الأحساء والقطيف، في المنطقة الشرقية المطلة على الخليج العربي، أهمية من حيث إنهما تضمان النسبة الأكبر من المنتمين إلى المذهب الاثني عشري في البلاد، وللأهمية الاقتصادية والاستراتيجية للمنطقة. غير أن العامل الأهم في منحها هذه الأهمية هنا، في تقدير الباحث، هو أن النشاط السياسي المستند إلى الهوية الشيعية برز في هذه المنطقة، وأساسًا في محافظة القطيف التي تنتمي الأغلبية العظمى من سكانها إلى المذهب الشيعي، في حين تنقسم التركيبة السكانية في الأحساء مناصفة بين المذهبين.

من هنا، كانت القطيف محور الاهتمام في هذا التتبع التاريخي. وعلى الرغم من أن التبرير الأولي للغرض من اتخاذ هذه المنطقة نقطة انطلاق للتحليل كان عمليًا (تحديد المجال الجغرافي للبحث)، فإن النتائج التي توصّل إليها البحث دعمت هذا الاختيار بأساس علمي، حيث بينت الحوادث التاريخية محدودية الارتباط بين التطورات في القطيف والتجمعات الشيعية الأخرى، وإن لم تنفِ وجود شكل من أشكال التواصل بين هذه المناطق، لكنها أكّدت أن مدينة القطيف وقراها مثّلت تاريخيًا مجال قوى يتمتع بقدر عالٍ من الاستقلال.

إن مجال القوى ليس حيزًا مكانيًا، بل علائقي تقاس أبعاده من خلال ترابط شبكة العلاقات أو تباعدها

وإنْ لم تنتظم في نمط مكاني معين. غير أن المحددات الموضوعية، جغرافية كانت أو ديموغرافية، تزيد من توقعنا تشكُّلَ هذه العلاقات إن توافرت الصيغة الاجتماعية والتاريخية المسؤولة أساسًا عنها، حيث يترجَم الانعزال الجغرافي والتجانس الديموغرافي في أوضاع بيئية مواتية ظهورًا لمجالات قوى مستقلة (في حالتنا بسياسات هوية)، وكانت هذه الأوضاع متوافرة في القطيف.

هنا سنتتبع الصيرورة السياسية في القطيف وكيف أنها تستند إلى علاقات داخلية، أساسًا موضوعيًا لكثير مما يبدو مسألة مرتبطة بتقابل هوياتي ثقافي بحت. سيكون ذلك من خلال تميز ستّ فترات زمنية جرى تحقيبها على أساس اشتراكها في سمات معينة من حيث تطور المجال المستقل. ولن يكون الرصد التاريخي هنا مستقصيًا التفصيلات والحوادث كلها، لكن - شأن الدراسات التاريخية المقارنة مشغول بتمييز المفاصل التاريخية التي تقدم إلينا فهمًا للحالة.

أ - الشيعة في ظل إمارة نجد (1744 - 1913)

في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي، أسست قوة اجتماعية جديدة من حاضرة نجد لوحدة سياسية مركزية بتوسع عسكري مبرَّر بعقيدة دينية سنية تجديدية، وهي ما عُرف بالدولة السعودية الأولى، أو بعبارة أدق إمارة الدرعية. وبعد أن أخذت هذه الإمارة بالتمدد شرقًا في إثر ترسيخ وجودها السياسي في نجد، حدث في عام 1791 أول احتكاك بين القطيف والقرى المحيطة بها من جهة، والقوات السعودية المدفوعة بحماسة دينية لمحاربة «الابتداع» الذي صُنف المذهب الشيعي ضمنه[691]، حيث اقتحمت القوات السعودية قرى القطيف التي رفضت التسليم بعد حصار الإمارة، وانتهى الأمر بقتل المئات من الأهالي وهدم المزارات وأماكن العبادة الشيعية[692].

لا يشير هذا الحدث إلى صراع مذهبي بين سنة وشيعة إلا إذا قرئ عبر انحيازات الحاضر، حيث لم تكن الحوادث الدموية التي حصلت في هذا التوسع العسكري بالتحديد استثناء ينسب إلى خصوصية العلاقة بين مذهبين وحساسيتها بمقدار ما نتجت من سلوك التوسع العسكري المتبع من جانب مقاتلي الإمارة؛ فمشهد هدم المقدسات الدينية التي يراها المذهب الوهابي دخيلة على الإسلام، تكرر في مناطق لم يسكنها الشيعة، وحتى ثنائية «سني/ شيعي» لم تكن من حيث الفرز الثقافي هي الخطاب الذي يرافق فعل المحاربين، بل تمثَّل الخطاب، كما يصوّر مدوّنو التاريخ الوهابيون، في الفصل بين الإسلام المتمثّل بالولاء للإمارة والقبول بالدعاة الوهابيين ليشرفوا على الحياة الدينية من جهة، والشرك المتمثّل في الممارسات المختلفة التي لا يعترف بها المذهب، بل أحيانًا في عدم إعطاء البيعة للإمام في الدرعية.

لا يزوّدنا تاريخ تلك الفترة بأي إشارة إلى صراع هوياتي صرف قائم على المذهب، فتكرار سلوك مقاتلي الدرعية مع الفئات الخارجة على حكمهم في المناطق التي بلغها نفوذهم، يجعل التفسير الأقرب إلى جوهر هذه العصبية الدينية هو أنها مشروع هيمنة بالمعنى الغرامشي، يرتبط بالموقع الاجتماعي الذي يشغله الفاعل الجمعي (طبقة مهيمنة)، وبترسيخ علاقات القوة التي تربطه بالمواقع الاجتماعية الأخرى[693]. ففي حالات اشتداد القتال، كان يجري تأكيد المهمة العقدية للقوات السعودية، كما لاحظ المؤرخ الروسي أليكسي فاسيلييف[694]

(Alexei Vassiliev). ويجد مثل هذا التفسير دعمًا في أطروحة خالد الدخيل التي نقّب فيها عن الأصول الاجتماعية للدعوة الوهابية، وخلص إلى أنها تذهب أبعد من العوامل الأيديولوجية أو الثقافية الصرف[695].

مع حلول عام 1818، كان الجيش المصري الذي بعثه محمد علي باشا لوضع حد للتوسع السعودي قد ساوى الدرعية بالأرض، وأنهى حقبة من النفوذ السعودي، فما عاد للأحساء والقطيف ارتباط بنجد، شأنها شأن باقي مناطق الجزيرة التي إمّا دخلت في حالة من فراغ القوى أو تحت إدارة الحاميات التركية لعقد من الزمان[696]. ولم يكن للحوادث المتعاقبة في هذه الفترة أي تغيير لافت في القطيف، حتى تمكن أحد أفراد السلالة السعودية، تركي بن عبد الله، من استعادة السلطة على نجد (وإنْ مع اعتراف بالعثمانيين هذه المرة) في أواسط عشرينيات القرن التاسع عشر.

ما يستدعي الاهتمام هنا، أن في عام 1830 أرسل وجهاء القطيف - كما تذكر المصادر التاريخية - مبعوثين يبايعون تركي بالولاء، وتكرر ذلك أيضًا في عام 1850، بعدما استعاد السعوديون النفوذ الذي فقدوه فترة وجيزة. ويُفسَّر هذا الأمر جزئيًا باتِّباع الدولة السعودية الثانية سياسة عدم توظيف الدافع العقدي في حكمها، كما كان الأمر في الحقبة السابقة[697]، حيث تمتع سكان القطيف على وجه الخصوص بقدر من التسامح في ما يخص الشعائر الدينية[698]، كما شهدت هذه الفترة تعاونًا عسكريًا انخرط فيه والي القطيف (أحد أعيان القطيف) مع قوات الدولة السعودية ضد حاكم البحرين[699]. ويدل مثل هذا التحالف على أمرين مهمين: **أولهما** تأكيد ما توصلنا إليه من خفوت أثر التمييز على أساس المذهب خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، و**ثانيهما** أن تحققه رجع بدرجة معتبرة إلى استمرار الحكم السعودي الثاني في تبني «سياسة الوجهاء»، وهو تنظيم «اجتماعي - سياسي» شاع في المنطقة العربية تحت الحكم العثماني في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ويتمثّل في اعتماد مجموعات من النخب والعوائل القوية - كما يميزها ألبرت حوراني - في المناطق الحضرية تعمل وسيطًا بين سكان المنطقة والسلطة المركزية لتمثيل مصالح الأهالي[700]. وما ميَّز القطيف من غيرها من المناطق الحضرية (عن الأحساء في الأقل) في تلك الفترة، هو أن الحكام السعوديين لم يعيّنوا أمراء من خارج البلدة، بل اختاروا أميرًا من إحدى عوائل القطيف القوية، ما يكرس انتظام العلاقات بشكل يمنح نوعًا من الحكم الذاتي الذي يمثّل بذرة تشكّل المجال، وترسّخ ذلك مع سياسة العثمانيين الذين حكموا القطيف والأحساء بصفة رسمية (سموهما بسنجق نجد) بين عامي 1881 و1913، باعتمادهم على الزعامات المحلية في إدارة المناطق تحت حكمهم.

ب - طبقة الوجهاء وبناء الدولة السعودية الحديثة: الصورة الأولية للمجال (1913 - 1933)

في خلال عقد من نهاية حقبة الحكم السعودي الثانية على يد قوة محلية منافسة في وسط الجزيرة، استعيد النفوذ السعودي مجددًا انطلاقًا من الرياض هذه المرة، في كيان أصبح لاحقًا الدولة السعودية الحديثة. وما أن استتبت السيطرة على نجد حتى أخذت الدولة في التوسع شرقًا في عام 1913 نحو واحَتَي الأحساء والقطيف.

ومع سقوط الأحساء في أيدي القوات السعودية وهروب الحامية التركية الصغيرة منها، تنقل لنا المصادر أن

عددًا من أعيان القطيف من العوائل المتنفذة في القلعة، حاضرة القطيف ومركزها في ذلك الحين، اجتمعوا ليتشاوروا في الموقف حيال التقدم السعودي، فعارضت أقلية من المجتمعين التسليم للحكم الجديد، مستحضرين البعد المذهبي وتاريخ المنطقة مع الحكم السعودي، غير أن رأي الأغلبية استقر على التسليم والضغط على الحامية التركية لترحل[701]. وفي وقت كان معارضو القرار من الشخصيات البارزة في القطيف، كرجل الدين حسن علي البدر، يعبِّئون الأهالي لرفض عودة الحكم السعودي، سارع المتحمسون له إلى مراسلة أحد قواد الملك عبد العزيز وتشجيعهم على القدوم[702]. وفي العام نفسه (1913)، دخلت القوات السعودية من دون مقاومة، والتقت أعيان القطيف، وفي مقدمهم علي الخنيزي، ليعقد الطرفان اتفاقًا[703] كان أهم بنوده الحفاظ على حرية الأهالي في ممارسة شعائرهم في مقابل الولاء[704].

نلاحظ بذلك استمرار انتهاج «سياسة الوجهاء» بصفة أكثر وضوحًا، حيث يكشف هذا الحدث المركزي عن عينة من التفاعلات بين الحكم والنخبة التي تتحدث بلغة الشعب في إطار مصلحة الأهالي[705]. وتلاءم ذاك التنظيم الاجتماعي (سياسة الوجهاء) مع الظرف السياسي للمنطقة في ذلك الحين، لأن الفضاء الاجتماعي الأوسع لم يكن قد انتظم في هيئة «الدولة – الأمّة» التي تحرص على التجانس، وتركيز السلطة، ودمج شبكات الثقة (قسرًا أو حفزًا) في فضاء عام موحد.

لا يمكننا النظر إلى نقطة الجدال الحاد بين الزعامات على أنها حدث خاص منفصل عن انتظام للعلاقات بين النخبة في القطيف يتجاوز الحدث، فالمواقف قامت على نمط يمتد قبله وبعده، ذلك أن رموز مؤيدي الحكم السعودي ومعارضيه، وبالتحديد الاسمين البارزين علي الخنيزي وحسن البدر، حصلت بينهما منافسة على الزعامة والمرجعية الدينية تذهب أبعد من 1913[706]. وتكرر الانقسام حتى بعد حادثة 1913، في احتجاجات بقيادة رجل الدين محمد النمر لم يبدُ أنها تميزت ببعد مذهبي ظاهر، إنما جاءت رفضًا للضرائب العالية المفروضة على القطيف. وُئدت هذه الاحتجاجات في مهدها[707]، حيث كان أحد أهم عوامل فشلها المعارضة الشديدة التي واجهتها من جانب زعامات القلعة الذين أثنوا الناس (دينيًا) عن التمرد. وعوضًا عن ذلك، بعث علي الخنيزي إلى الملك عبد العزيز رسالة باسم وجهاء المنطقة، طالبًا معالجة مطالب الأهالي، الأمر الذي أثمر لقاء بين الملك وهؤلاء الوجهاء، وخفض الضرائب، ووقف الملاحقة الدينية على يد محتسبي متطوعي «إخوان من أطاع الله» وأمير الأحساء[708].

هكذا، مُنحت تلك الفئة الوسيطة ملامح مجموعة ذات حدود، يقوم الفاعلون الأكثر قوة فيها (الوجهاء التقليديون في تلك المرحلة) بترسيخ حدودها من خلال فعل التنافس على التمثيل ذاته الذي لم يكن فعلًا خارجًا على السياق تقوم به مجموعة من الأفراد بفاعلية مطلقة، إنما موقعًا اجتماعيًا وجد في شبكة العلاقات، لا يكتسبه الأفراد إلا من خلال العلاقات المستقرة، سواء مع من هم داخل مجال القوى هذا (الأهالي في مدن القطيف وقراها)، أو خارجه (تعامل الحكام المتعاقبين معهم بهذه الصفة).

إن مثل هذا المركب العلائقي هو الذي أعطى الأرضية لظهور التمييز الهوياتي في تمظهراته الثقافية لاحقًا. لكن، علينا أن نلحظ هنا أن طبقة الوجهاء هذه كانت مرتبطة ارتباطًا كبيرًا في تلك المرحلة بعلاقات الإنتاج الاقتصادية، حيث ينتمي أغلبية الوجهاء إلى عوائل قوية من التجار والملّاكين، الأمر الذي شهد تغيرًا في ما

بعد، ولذلك أطلق عليه الشكل الأولي من المجال الذي اكتسب قدرًا أكبر من الرهانات، ومن ثمّ المزيد من الاستقلال والانكفاء في المراحل التالية.

ج - أرامكو ومآل المجال البديل (1933 - 1969)

كان لاكتشاف النفط في المنطقة الشرقية وتأسيس الشركة التي عُرفت لاحقًا بـ «أرامكو» في عام 1933، دورٌ مهمٌّ في إحداث أوضاع اجتماعية جديدة فيها، ولا سيما أن الشركة الأميركية آنذاك اعتمدت بصورة مكثفة على اليد العاملة من القطيف والمناطق المحيطة بها[709]. التحولات ذات العلاقة التي أشير إليها هنا هي: ظهور طبقة وسطى جديدة ما عادت مرهونة بعلاقات الإنتاج وبالنخبة في المنظومة الاقتصادية التقليدية[710]، وكذلك استحداث فضاء اجتماعي جديد تظهر فيه شبكة من العلاقات داخل مؤسسة حديثة (الشركة) خارج مجال مجتمع القطيف.

يظهر هذان التحولان جليًا في النشاط الاحتجاجي الذي صبغ هذه الفترة، ويفسران قسطًا كبيرًا من طبيعته، حيث شهدت الخمسينيات وصولًا إلى نهايات الستينيات ظهور حركة عمالية مؤثرة تمددت في حراك سياسي وطني[711]. عادة يجري في سياق المنطقة العربية تناول مثل هذا الحراك الذي أصبح ملموسًا في إضراب عام 1953، وربطه بتأثيرات أيديولوجية قومية أو ماركسية[712]، لكن يبدو أن ولادة الحراك العمالي سبق التأثير الثقافي والصبغة الأيديولوجية التي اكتسبها لاحقًا، حيث أعطى التفاعل في البيئة المحلية الحراكَ الأساس العلائقي الأولي الذي يستند إليه. فكما تذكر روايات معاصري تلك المرحلة، لم يكن تأطير الفعل الاحتجاجي الذي قام به العمال يحمل دلالات ثقافية تتجاوز مدى المؤسسة[713]، وفضلًا عن ذلك امتنع عدد من قادة هذه الحركة عن المشاركة في طورها «السياسي»[714].

إذًا، قاد حلول صناعة النفط إلى إعادة هيكلة لعلاقات الإنتاج قامت بدورين مهمين: **أولًا**، سهّلت - بصفة صناعة النفط وسطًا اجتماعيًا - تفاعلات جديدة (شملت شرائح منوعة في مناطق البلاد الأخرى) ومن ثمّ أقامت شبكة جديدة من العلاقات والتحالفات أنجبت حراكًا خارج مجال القوى المنحصر في القطيف. **وثانيًا**، شكّل تحلحل علاقات الإنتاج التقليدية طبقةً وسطى جديدة وطموحة، وجدت لها مساحة للفاعلية السياسية خارج مجال الفعل المحدود داخل الإطار التقليدي.

تختلف التقديرات في شأن عمق تأثير هذه التيارات العابرة حدود المجال، فمنهم من يذهب إلى القول إن اكتساح المد الأيديولوجي صَهَرَ أي حراك في المنطقة في المجال «الوطني»[715]، بينما يقلل آخرون من عمق تأثير هذه الحركات في أهالي المنطقة المتمسكة بهوية دينية[716]. وفي الحقيقة، علينا إلا نبالغ كثيرًا في تقدير أثر التيارات القومية واليسارية في تغيير معالم المجال، فالمؤشرات لا تدعم الرأي الأول في تقديره العالي لأثر هذه الحركات، حيث لا يبدو أن ثمة مظاهر لتعبئة واسعة على أيدي طليعة من العمال والناشطين[717]. إضافة إلى ذلك، تبيَّن أن التعبئة التي يقودها أولئك الفاعلون في الشأن الداخلي تجد قبولًا واسعًا، كما حدث مع البرقيات التي رُفعت إلى الملك سعود في عام 1953 تطالب بتمثيل أهالي القطيف في مجلس الشورى[718]، بينما لم يوقِّع على برقية أخرى في عام 1956 تدعو الدولة إلى التوجه نحو حلف مع قوى عربية إلا مجموعة من العمال الناشطين (وليس

كلهم)، على الرغم من الجهد الذي بُذل[719].

في المقابل، لا تؤيد المؤشرات الرأي الذي يشدد على الهوية الدينية، حيث لا تفيدنا الوقائع التاريخية المدونة بأي حضور خطابي للهوية الشيعية، فما يفسر انحسار العمل بهذه الكيفية إذا كانت الهوية - كما تظهر ثقافيًا - غير طاغية؟ يعطينا نموذج المجال تفسيرًا منسجمًا لكلتا الملاحظتين، فصحيح أن سياسيات الهوية الشيعية لمّا تتطور، إلا أن مجال القوة المستقل يجعل الفعل السياسي «الممكن» و«المجدي» - كما يتصوره الفاعل الاجتماعي - محصورًا في داخلها، حيث ظلت شبكة العلاقات التي دعمت الحراك المتجاوز المجال محدودة، ولم تفلح في استحداث مجال بديل.

د - انهيار الاقتصاد التقليدي - «انتفاضة محرم» وإعادة تشكيل المجال (1969 - 1985)

تقودنا عملية التحديث والتحول الكبير في التنظيم الاقتصادي للمجتمع الذي جلبه النفط ومشروع الدولة «التحديثي»، إلى توقع انتهاء «سياسة الوجهاء»، حيث ستنهي هذه العوامل البنيوية الكبرى شروطها، فهل حدث ذلك؟ الجواب معقّد، فمن ناحية تُظهر المعطيات التاريخية لتلك الفترة التصدعَ في سلطة عائلات الوجاهة التقليدية التي حافظت على وظيفتها وسيطًا بين النظام والأهالي، غير أن ذلك من ناحية أخرى لم يقد إلى تحلل المجال الذي يشغل الوجهاء مواقع التأثير فيه، فلم تضعف هذه الطبقة لمصلحة الاندماج في المجال العمومي الذي تخلقه الدولة الحديثة[720]. أن الذي حدث هو صعود فاعلين جدد - معارضين للدولة - ينافسون نخبة الوجهاء في تمثيلهم الطائفة. هذا التنافس أفضى إلى نتيجتين رئيستين، أولاهما تغير قواعد اللعبة في المجال، حيث أصبح خطاب المعارضة والتشديد على الهوية الشيعية معايير جديدة في كسب النفوذ. والنتيجة الثانية تتمثّل في تعزيز حدود المجال، فحدة التنافس تزيد من أهمية المتنافَس عليه وارتباط الفاعلين برهاناته، إضافة إلى الدور التأكيدي الذي تقوم به دعاوى التمثيل المتنافسة، ففي أحيان كثيرة لا يفرز المُمثَّلُ الممثِّلَ، بل يقوم الممثِّل بتأكيد وجود ما يمثّل وإعادة تشكيله.

في نهاية الستينيات الميلادية، نشطت حركة عرفت بـ «الحركة الرسالية» في مساجد القطيف وحسينياتها وقراها على يد قادة دينيين شبان، متأثرة بالحركة الإسلامية الشيعية في العراق، وبالتحديد بالمرجع الديني الناشط سياسيًا محمد الشيرازي (لذلك يعرف الناشطون في هذه الحركة بالشيرازيين)[721]. تميّزت هذه الحركة بحدة الخطاب المعارض للدولة، والموجَّه في الوقت نفسه ضد النخبة الدينية التقليدية[722]. نجحت الحركة وقادتها الذين يتحدرون من مستويات اجتماعية أدنى تاريخيًا، في كسب تأييد عريض يتركز هو الآخر في هذه الفئات الاجتماعية[723]. وتوِّجت هذه التعبئة العريضة بفعل احتجاجي ضخم في 1979، يعرف في السياق المحلي للقطيف بـ «انتفاضة محرّم»، سيَّرت فيه الحركة مسيرات احتجاجية حاشدة في عاشوراء متحدية الحظر الحكومي، وملأت شوارع القطيف وقراها بالآلاف، واستمرت أيامًا عدة، حتى تمكنت قوات الحرس الوطني من إنهائها بكلفة وصلت إلى عشرات الضحايا[724].

كان لارتباط الحركة الرسالية بالمركز الشيعي في العراق تأثير ثقافي عابر للمجال، لكنه تأثير لم يكتسب أي

فاعلية إلا حين صادف منظومة علاقات محلية تمنحه الأهمية، بدمجه في رهانات المجال. يكتسب هذا الاستنتاج وجاهة إذا استحضرنا التفاوت الكبير في تأثير هذه التيارات بين حالتي القطيف والأحساء، فتأثير الإسلام السياسي الشيعي في الثانية كان محدودًا جدًا مقارنة بالأولى[725]. إن المواجهة المباشرة الأولى التي خاضتها الحركة لم تكن مع الدولة، التي لم تحتك بها على مستوى الفعل إلا بعد عقد من بداية نشاطها. كان رهان الحركة على قيادة الطائفة، أو بمعنى آخر الاستحواذ على أكبر قدر من التأثير في المجال، ولم يكن ذلك مؤثرًا إلا بتغيير قواعد اللعبة في المجال لمصلحتهم، من خلال التركيز في الصراع على مستوى الخطاب في شأن معنى أن تكون شيعيًا بين الإسلام الشيعي الحركي والإسلام الشيعي التقليدي. واستخدمت طبقة الوجهاء من جهتها المؤسسة الدينية التقليدية وفتاوى المراجع الدينية للوقوف في طريق نمو الحركة، بينما كانت الحركة[726] تنسب إليهم العمالة للدولة والتفريط في حقوق الطائفة[727]. واتضح ذلك التنافس جليًا في موجة تظاهرات عام 1979، حين حاول رموز الوجهاء ثني الأهالي عن المشاركة من دون أن ينجحوا هذه المرة، في حين كان الحركيون يضمّنون في منشوراتهم الاحتجاجية هجومًا عنيفًا على أولئك القادة ونفي تمثيلهم القطيف. وعلى الرغم من خسارتهم، نتيجةَ قمع الدولة الذي ساق قادتهم إلى المنفى، فإن الشيرازيين كسبوا بذلك معركة الهيمنة على النفوذ داخل المجال، كما أنهم غيروا قواعد اللعبة، ويظهر ذلك في تحرك غير مألوف من الرموز التقليديين، تمثّل بإرسالهم عريضة إلى ولي العهد ينتقدون فيها سياسات التمييز الديني والإهمال التنموي للقطيف[728].

ربما تكون هذه المرحلة هي الأهم من حيث زيادة عزلة المجال من خلال عمليتين: أولاهما ما ذكرت مما يقوم به صراع التمثيل على إيجاد المُمَثّل وتكريس تميزه. ولا يتوقف ذلك على انتظام العلاقات بهذا الصورة، إنما يتجاوزه – في الثاني من العوامل – للتشييد الرمزي الثقافي الذي يتمثّل بتحولات قواعد اللعبة في المجال. فكما سبق أن أوضحت، تتمثّل إحدى خصائص مجالات القوى في وجود قواعد للعبة يتفق عليها الفاعلون الذين من خلال التنافس بينهم يساهمون في تغيير هذه القواعد أو إعادة إنتاجها، حيث إنه في خضم هذا التنافس الذي أطلقه انهيار العلاقات الاقتصادية التقليدية التي كانت أساس احتكار الوجهاء القوةَ في المجال، فإن الفاعلين الجدد نجحوا في تحويل أدوات الصراع إلى لغة دينية يتمّ فيها ومن خلالها التنافس والتعبئة داخل المجال. فنلحظ هنا أنه على خلاف احتجاجات عام 1929 السالفة الذكر، كان استحضار الرموز الدينية أساسيًا في الخطاب.

هـ – الدولة وتعزيز المجال: امتصاص المعارضة وإعادة ضبط قواعد اللعبة (1985 – 2006)

لعل أهم الفروق بين المجال الذي تتبعنا نشأته و«سياسة الوجهاء» كما بدت في القرن التاسع عشر، هو أن الأول الذي أخذ يتشكّل في سياق الدولة الحديثة، لا يعتمد على أنماط الإنتاج، كما أنه أكثر دينامية في تغير علاقات القوى. إلا أن من الممكن القول إن سمة من سمات سياسة الوجهاء التاريخية لم تغب في كل المراحل التاريخية التي ميزناها، وهي الدور الوسيط الذي يمارسه أصحاب النفوذ في المجال بوجوههم المختلفة، فسواء

ظهرت في صورة حكم ذاتي بالتفويض كما نجد في سياسة الوجهاء، أو في صورة احتجاج ومعارضة كما رأينا في مرحلة السبعينيات، فإن من يشغلون المواقع الاجتماعية العليا في المجال يرتبطون بمن هم أدنى منهم في التراتبية بعلاقة تمثيل يفرضها انخراطهم في مجال قوى مستقل. ويخوّل التمثيل هؤلاء الفاعلين الدخولَ في علاقة (تابعة أو متحدية) مع الدولة. إن إعادة إنتاج المجال الذي رأينا أن التفاعلات الداخلية تقوم بدورٍ حاسمٍ فيه، لا تتحقق بمنأى عن العلاقة التي تربط المجال – من خلال المؤثّرين فيه – بالدولة. فبالاتساق مع المنطقِ العلائقي، ليس بوسعنا إلا أن نتعامل مع العلاقات التي تربط المجال بمحيطه على أنها مؤثرة في طبيعته.

بعد تظاهرات عام 1979، هرب أبرز قادة الشيرازيين إلى المنفى، ليستأنفوا من هناك نشاطًا معارضًا، في وقتٍ استمرت الحركة داخليًا بنشاطها[729]، ولقي قادتها صعوبات في التعامل مع الفاعلين في الخارج، سواء في العواصم المستضيفة (طهران ودمشق، إضافة إلى واشنطن ولندن) أو مع الحركة الأم في العراق[730]، دفعتهم إلى مراجعات فكرية أفضت إلى ابتعادهم بالتدريج عن التجذير. ولم يترجم هذه الابتعاد في فعل ملموس إلا عندما التقى قادة الحركة الداخليون النظامَ السعودي في منتصف الطريق في عام 1993[731]، حين توصلوا إلى اتفاق عاد بموجبه أكثر قادة الحركة وأهمهم إلى القطيف، غير أن معارضي الأمس عادوا حلفاء، وتحول قادة المعارضة طبقة وجهاء جديدة.

تمكنت الدولة من امتصاص التحدي، حين سهلت لمعارضي الأمس الحفاظ على مواقعهم في المجال، من خلال منحهم مظهر الممثل في الدعوات واللقاءات الرسمية. وهنا أيضًا نلحظ تحولًا آخر تحقق بصفة غير مباشرة، من طريق استراتيجيا الدولة في تعزيز الطبقة الوسيطة، حيث تحولت المنافسة إلى ادعاء القدرة على تحقيق مصالح الطائفة من طريق «التواصل مع المسؤولين»، وشهدت الفترة من نهاية التسعينيات إلى منتصف العقد الماضي، تواصلًا كثيفًا نسبيًا بين النخب في القطيف (بالتحديد هذه النخبة الجديدة) وعدد من قادة الدولة، في صورة زيارات أو خطابات (كان أهمها المقدم في عام 2003 إلى الملك عبد الله)[732]. حجَّمت القواعد الجديدة للمجال المساحةَ التي يتحرك فيها فاعلون آخرون للمنافسة على النفوذ، من خلال استعادة دور المعارضة، فبقيت التيارات التي رفضت التعامل مع الدولة صغيرة ومحدودة حتى عام 2011، وتمثّلت أساسًا بمن يُعرَفون بـ «المدرسيين»، وبقي التنافس في الحقيقة بين الفاعلين التقليديين وقادة ما صار يعرف بالتيار «الإصلاحي» (الشيرازيين سابقًا).

إن إعادة إنتاج المجال وحدوده دينامية معقدة لا تُختزل في «تلاعب» قادة فحسب، كما يحاول بعضهم أن يصفها، ولا هي «صناعة» النظام، بل حصيلة العلاقات بين النخب، وعلاقة النخب بالقواعد والنظام. فالنظام لا يستطيع استحداث نخب من لا شيء، فلا بدّ من أن يكتسب هذا اللاعب شرعية (نفوذًا) من التفاعلات في داخل المجال. وبالمثل، لا يمكن النخب أن «تمارس دعوى التمثيل» من دون وجود نظام بخصائص معينة تمثّل الطائفةَ أمامه، سواء بصفتها هدفًا للتعبئة ضده أو وسيطًا عنده. وخصوصية هذا النظام التي تساعد في تكوّن مجال الطائفة، هي ألا يكون «دمْجُ» هذه الجماعات المتشكلة ضمن مجاله العمومي من بين خياراته الاستراتيجية، أو أنه يفتقد هذا المجال القادر على الدمج، وهكذا ينزع إلى ترسيخ مبدأ الحكم الذاتي بالوكالة (Brokered Autonomy) ليظهر سماسرة الطائفة.

و – ضغط المؤثرات الإقليمية وإعادة إنتاج المجال (2006 – 2014)

في إطار ما يعرف بمشروع الملك عبد الله الإصلاحي، نظّمت الحكومة مبادرة الحوار الوطني في عام 2003، ودُعيت إليها شخصيات من المذاهب المختلفة والتوجهات الفكرية كافة، الأمر الذي نُظر إليه على أنه اعتراف رمزي بـ «تنوّع الوطن». كان ممثل القطيف في المبادرة أحد رموز التيار الإصلاحي[733]، ما يُظهر تعزيزًا لوضع هذه النخبة الجديدة بمنحها منزلة ممثّل في مقابل النخبة التقليدية. وترسّخ هذا الوضع أكثر في نتائج أول انتخابات بلدية شهدتها البلاد في عام 2005، التي جاءت بصفتها إحدى «الخطوات الإصلاحية»، حيث حصد مرشحو التيار ستة من أصل سبعة مقاعد، في اكتساح لم يترك للتيار التقليدي إلا مقعدًا واحدًا. أظهرت فترة الانتخابات أن التنافس وإن اختلفت قواعد اللعبة فيه بقي حاضرًا، كما بدا في الحملات المتوترة التي رافقت الانتخابات[734]. غير أن اللافت في هذه النتائج هو أن التيار المدرسي (الشيرازيون الذين حافظوا على موقفهم المعارض) لم يكن له ثقل في مجال القوى في الطائفة.

لم يلبث انتظام القوى هذا أن تزحزح مع نهاية حقبة سياسات التعايش و«الإصلاح» التي أظهرتها الدولة، وانفجار التوتر الإقليمي المتمثل في الصراع في لبنان والحرب الأهلية في العراق، وبالتحديد منذ عام 2006. انعكس ذلك كله في ظهور خطاب سلفي محلي معاد للشيعة، مع فتاوى ونشاط إلكتروني مرافق ومتفاعل مع الحوادث الإقليمية[735]. الأشد تأثيرًا من ذلك كله في أي حال، كان التماس المباشر في عام 2009 في مواجهات البقيع في المدينة المنورة، بين زوار من القطيف وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي صعَّد فيه التيار المعارض موقفه في مهاجمة الدولة وطريقة تعاملها مع الحادثة.

منحت هذه التطورات التيار المعارض الجديد الذي شرع قبل الحوادث في تنظيم نفسه جيدًا[736]، بريقًا في مجال الطائفة، وكانت الفترة الذهبية لصعوده في دورة تظاهرات جديدة استمرت ما يزيد على السنتين (من شباط/ فبراير 2011)، بحفزٍ من ثورات الربيع العربي واحتجاجًا على دخول قوات درع الجزيرة البحرين.

على الرغم من أن هذه التظاهرات التي شارك فيها طيف واسع من أبناء المنطقة، كانت الأطول والأكثر استمرارًا في تاريخها، وشهدت اثنتان منها مشاركة مقارِبة لتظاهرات 1979 (وإن كانت أقل زخمًا)، فإنها تعكس نمطًا مهمًّا يظهر أهمية النظر إلى الطائفة بصفتها مجالًا، فعلى الرغم من التصعيد الإقليمي الذي بالفعل حفز الجموع للخروج وأعطى التيار المعارض المهمَّش مساحة أكبر، فإن شاغلي مواقع التأثير في الطائفة استطاعوا أن يحدّوا من زخم التظاهرات في كل مرة تحتدم فيها المواجهات، وأصدرت نخبة القطيف (من التيار التقليدي والإصلاحي ومن تيار خط الإمام) ثلاثة بيانات في عامي 2011 و2012 جاءت في ذروات تطور الحوادث، وفي كل مرة قام حدث ما بإشعال الاحتجاجات كانت لا تلبث أن تخبو ذروتها بفضل صدور بيان من هذه النخب ضد التظاهر[737]. ولم يبقَ بعد اعتقال أهم رموز التيار المعارض إلا جماعات شبابية راديكالية صغيرة لا تمثّل أثرًا كبيرًا في انتظام القوى في المجال، وإن كانت تفتعل صدامات مع السلطات من آونة إلى أخرى.

تتميز المرحلة التي نعايشها بتأثير العوامل الإقليمية وتفاعلها داخل الطائفة وبينها وبين المحيط في إطار

الدولة. وذلك يزيد بلا شك من صلابة حدود المجال، كونه يلغي أي قدرة على تشكيل شبكة علاقات بديلة خارجه، ما يعني المزيد من الانعزال عن المجال العمومي. غير أن تقديرنا لأثر هذه العوامل لا بدّ من أن يبقى محدودًا إذا أخذنا في الحسبان أن الكتلة المؤثرة من الفاعلين استطاعت الحد من أثر المحفزات الإقليمية. هنا تظهر أولوية تشكل في التحليل على علاقات القوى في مجال الطائفة، ولذا على دارس الحالة الطائفية أن يتعامل مع العامل الإقليمي وأثره من خلال تفاعله مع تشكّل العلاقات في داخل المجال.

الطائفية في المشرق العربي بصفتها مجالات قوى: خلاصات وتوصيات

إن التناول العلائقي لتاريخ القطيف مكّننا من رؤية الطبيعة الدينامية لظهور الحالة الشيعية وتغيّرها. وتستند هذه الحالة كما أوضح التحليل، إلى تشكّل من العلاقات استطاع إعادة إنتاج نفسه في أطوار مختلفة، من خلال تنافس الفاعلين الاجتماعيين فيه؛ إنه مجال قوى ينزع إلى الحفاظ على رهاناته الخاصة المنفصلة عن المجال العمومي (الذي ربما لم يتشكّل). مرّ ظهور المجال في القطيف بمراحل عدة، كان أولها انتظام العلاقات في أنموذج «سياسة الوجهاء»، الذي يتكئ أساسًا على علاقات الإنتاج. ومع تغيّر أنماط الإنتاج في مرحلة التحديث، حصلت تحولات في مجال القوى قادت فاعلين من غير الطبقة التقليدية إلى تغيير شروط التنافس في المجال، بخطاب ديني ظهرت معه بوادر الإنتاج الخطابي للطائفة بصفتها فئة دينية يشدد عليها. يعقب ذلك دور الدولة، في سياستها القائمة على الاحتواء، في دفع التفاعل في المجال باتجاه مختلف تغيرت معه شروط التنافس، من تأكيد وجود الطائفة في المعارضة، إلى تمثيل مصالح الطائفة عند النظام (من المنافسة على المعارضة إلى المنافسة على الولاء)، تلتها أخيرًا مرحلة التأثيرات الخارجية الكثيفة، التي لم تفلح في تغيير المجال كثيرًا، حيث بقي تشكّل العلاقات على حالته.

إن هذا المسار الذي سلكه تطور مجال الطائفة في القطيف ليس أنموذجًا قابلًا للتعميم على الحالات الأخرى في المشرق العربي، فليس ثمة مسار يعيد نفسه في الزمان والمكان، فدينامية العلاقات - كما يمكن أن نلاحظ في العرض التاريخي أعلاه - شديدة الحساسية للزمان والمكان، ولا يمكن فهمها إلا من خلال تاريخها ومسارها الخاص. غير أن الأهمية النظرية للبحث لا تكمن في خصوصية الحالة، بل في الأدوات التي تمكّننا من تتبع المسارات الخاصة بالحالات الأخرى، فيمكننا أن نخرج بثلاث نتائج نظرية أساسية توصي هذه الدراسة الجهد العلمي اللاحق في المجال بالتنبّه إليها، وهي تطعيم النظر إلى الطائفة بالمقدمات الأساسية للسوسيولوجيا العلائقية، والتي بالإمكان إبرازها في أربع نقاط:

- هذه الاقتراحات النظرية هو تجنب التعامل «الكلي» مع الطائفة، أي دراستها بوصفها وحدة معرّفة مسبقًا. فكما رأينا من خلال الدراسة، تشكّلت الطائفة تاريخيًا وأخذت صورًا عدة في مراحل تاريخية مختلفة، وما يتعامل معه بعض الدراسات ما هو إلا حالة من العلاقات لا يبقي على وجودها إلا إعادة إنتاج هذه الحالة.

- التوصيات النظرية - وهي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأولى - أن الديناميات الداخلية للأقلية أو الطائفة ليست تفصيلات إضافية، بل معطيات أساسية لفهم الحالة. فكما عرضنا أعلاه، تعتمد التحولات في ظهور

هذه الحالة كثيرًا على التفاعلات في داخل مجال قوى هذه الحالة.

– لا بد من إعادة النظر في طريقة التحليل السائدة لأثر العوامل الخارجية، فللعوامل الخارجية (كالدولة أو التصعيد الإقليمي أو الانتشار الثقافي للأفكار ...إلخ) دور في المخرج النهائي، غير أن هذا الدور لا يعمل على وحدة متجانسة تسمى الطائفة، إنما يعبّر من خلال تأثيره في تشكّل العلاقات في الطائفة. بمعنى آخر، سيكون من المثمر أن تهتم الدراسات المقبلة بتأثير هذه العوامل في نمط التفاعل داخل الطائفة، ومن ثمّ تغير معالم المجال.

– إن الطرح الأهم الذي تؤكده الدراسة، هي أن الهوية تستند إلى حالة علاقات قوى وشبكة تتشكّل ويعاد تشكيلها باستمرار. يقودنا ذلك إلى معالجة مختلفة للهوية لا تنكر البعد الثقافي إنما تضعه في سياق العلاقات، ولا تتعامى عن أثر العوامل الموضوعية، إنما تدرس أثرها من خلال تفاعل مع الديناميات الداخلية لمجال الطائفة المستمر في التشكل وإعادة التشكل. ونجد في هذه النتيجة ما يحفز على توظيف المناهج الكمية القائمة على المنطق العلائقي، وبالتحديد «تحليل الشبكات الاجتماعية» لمزيد من الاختبار والفحص لما قدمته هذه الدراسة من رؤى. كما أن لمثل هذه النتيجة دلالات على مستوى التطبيق في تفكيرنا في كسر حلقة التوتر الطائفي. تأكيدنا مثل هذه الأطروحة سيقودنا إلى إدراك أهمية إيجاد شبكات من العلاقات ومجالات قوى بديلة لمواجهة الحالة الطائفية، ولن يكون ذلك ممكنًا إلا من خلال العمل على بناء مؤسسات مجتمع مدني يعبر حدود المجال، حتى يتمكن من استبداله بمجال عمومي موحد.

المراجع

1 – العربية

الإبراهيم، بدر ومحمد الصادق. **الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

ابن بشر، عثمان. **عنوان المجد في تاريخ نجد**. عبد الرحمن آل الشيخ (محقق). ط 4. الرياض: مطبوعات دارة الملك عبدالعزيز، 1982.

ابن غنام، حسين. **تاريخ نجد**. ناصر الدين الأسد (محقق). ط 4. القاهرة: دار الشروق، 2004.

الحسن، حمزة. **الشيعة في المملكة العربية السعودية**. بيروت: دارالساقي، 2010.

الدخيل، خالد. **الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة**. بيروت: المؤسسة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

الزيدي، مفيد. **التيارات الفكرية في الخليج العربي**، 1938 – 1971. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000. (سلسلة أطروحات الدكتوراه 35)

عدنان، أحمد. **السعودية البديلة: ملامح الدولة الرابعة**. بيروت: دار التنوير، 2012.

العوامي، سيد علي السيد باقر. **الحركة الوطنية في السعودية**. بيروت: رياض الريس، 2011. 2 ج.

ماثيسون، توبي. **الخليج الطائفي والربيع العربي الذي لم يحدث**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

الموقع الإلكتروني الرسمي لمركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني،

http©//www.kacnd.org/firstj nationalj meeting.asp

2 – الأجنبية

Bourdieu, Pierre. The Field of Cultural Production: Essays on Art ar Literature. Randal Jonson (translated). New York: Columbia University Press, 1993.

______ & Loic Wacquant. An Invitation to Reflexive Sociology. Chicago, IL: The University of Chicago, 1992.

Brubaker, Rogers & Frederick Cooper. «Beyond ‘Identity’.» Theory ar Society: vol. 29, 2000.

Brunner, Rainer & Werner End (eds.). The Twelver Shia in Mode Times: Religious Culture and Political History. Leiden: Brill, 2000.

Cole, Juan & Nikki Keddie (eds.). Shi'ism and Social Protest. Ne Haven, CT: Yale University Press, 1986.

Elias, Norbert. What is Sociology?. New York: Columbia Universi Press, 1984.

Emirbayer, Mustafa. «Manifesto for a Relational Sociology.» Americ Journal of Sociology: vol. 103, no. 2, 1997.

Gause III, Gregory. The International Relations of the Persian Gulf. Ne York: Cambridge University Press, 2010.

Gramsci, Antonio. Selections from the Prison Notebooks. New Yor International Publishers, 1971.

Ibrahim, Fouad. The Shi’is of Saudi Arabia. London: Saqi Books, 20

James, Mahoney. «Path Dependence in Historical Sociology.» Theo and Society: vol. 29, no. 4, 2000.

Jones, Toby. «Rebellion on the Saudi Periphery: Modernit

Marginalization, and the Shia Uprising of 1979.» International Journal .of Middle East Studies: vol. 38, no. 2, 2006

Lewis, Bernard. The Multiple Identities of the Middle East. New Yor .Schocken, 1998

Louer, Laurence. Shiism and Politics in the Middle East. New Yor .Columbia University Press, 2012

Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in .______ .the Gulf. New York: Columbia University Press, 2008

Matthiesen, Toby. «A 'Saudi Spring?': The Shi'a Protest Movement in th Eastern Province 2011 – 2012.» The Middle East Journal: vol. 66, no. 4, .2012

Nasr, Vali. The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape th .Future. New York: W. W. Norton, 2007

Polk, William & Richard Chambers (eds.). Beginnings of Modernizatic in the Middle East: The Nineteenth Century. Chicago, IL: The .University of Chicago Press, 1968

Polletta, Francesca & James M. Jasper. «Collective Identity and Soci .Movements.» Annual Review of Sociology: vol. 27, 2001

Al – Rasheed, Madawi. «Sectarianism as Counter – Revolution: Sau Responses to the Arab Spring.» Studies in Ethnicity and Nationalism: .vol. 11, no. 3, 2011

Swett, Katrina Lantos. Annual Report of the U.S. Commission c International Religious Freedom: April 2013 (Covering January 31, 2012 – January 31 2013). Washington, DC: Commission on .International Religious Freedom, 2013, https©/goo.gl/VPyiql

Tilly, Charles. Trust and Rule. New York: Cambridge University Pres .2005

.Vassiliev, Alexei. The History of Saudi Arabia. London: Saqi Books, 20

Wehrey, Frederic. Sectarian Politics in the Gulf: From Iraq War to th .Arab Uprising. New York: Columbia University Press, 2014

(666)

Vali Nasr, The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future (New YorkCW. W. Norton, 2007).

(667)

Bernard Lewis, The Multiple Identities of the Middle East (New YorkC Schocken, 1BBA).

(668) الأمر الذي لاحظه غريغوري غاوس في ما يخص تعامل وسائل الإعلام المهمة في الغرب مع الطائفية في الشرق الأوسط، انظر:

httpC/www.brookings.edu/blogs/up-front/posts/2013/06/0A-sectarianism-politics-new-middl.

(669)

Gregory Gause III, The International Relations of the Persian Gulf (New YorkCCambridge University Press, 2010), p. 3012.

(670)

Nasr.

(671)

Laurence Louer, Shiism and Politics in the Middle East (New York: Columbia University Press, 2012), p. 3.

(672)

Fouad Ibrahim, The Shi'is of Saudi Arabia (London: Saqi Books, 2006).

(673) بدر الإبراهيم ومحمد الصادق، **الحراك الشيعي في السعودية: تسييس المذهب ومذهبة السياسة** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013).

(674)

Laurence Louer, Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf (New YorkCColumbia University Press, 200A).

(675) توبي ماثيسون، **الخليج الطائفي والربيع العربي الذي لم يحدث** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث

والنشر، 2014).

(676)

Frederic Wehrey, Sectarian Politics in the Gulf: From Iraq War to the Arab Uprising (New YorkCColumbia University Press, 2014).

(677)

Madawi Al - Rasheed, «Sectarianism as Counter - Revolution: Saudi Responses to the Arab Spring,» Studies in Ethnicity and Nationalism, vol. 11, no. 3 (2011), pp. 513 - 526.

(678)

Francesca Polletta & James M. Jasper, «Collective Identity and Social Movements,» Annual Review of Sociology, vol. 27 (2001).

(679)

Rogers Brubaker & Frederick Cooper, «Beyond ‹Identity›,» Theory and Society, vol. 2B (2000), pp. 1 - 47.

(680) ترجع جذور هذا السؤال إلى الانقسام الإبيستمولوجي - الأهم ربما في التراث الغربي لعلم الاجتماع - بين النزعة الفيبرية (نسبة إلى ماكس فيبر) التي تركّز على المعنى الاجتماعي من ناحية، والماركسية الكلاسيكية في فهم البناء العلوي (Superstructure) على أنه انعكاس للقاعدة الاقتصادية (Base) من ناحية أخرى.

(681) لعلّ أحد أهم تطبيقات هذا الاهتمام هو الطفرة في الدراسات الإمبيريقية المهتمة بالشبكات الاجتماعية.

(682)

Mustafa Emirbayer, «Manifesto for a Relational Sociology,» American Journal of Sociology, vol. 103, no. 2 (1BB7), pp. 2A1 - 317.

(683)

Charles Tilly, Trust and Rule (New YorkCCambridge University Press, 2005), p. 24.

(684) من الصعب أن نفكّر علائقيًا بصفة كاملة، أو أن نتجنب أي حديث عن وحدة ثابتة، فمع تشديد

البحث عن التحليل بأسلوب علائقي لن يخلوَ الحديث من تعامل مع وحدات يتمّ افتراضها، فالمهم هو التركيز على رؤية دينامية العلاقات في تكوين الوحدات بالقدر الممكن. يفسر ذلك ما لاحظه نيربرت إلياس من أن اللغات البشرية تنحاز في تركيبها إلى نسبة الحركة كصفة الأشياء ولا تصف بسهولة الحركة المستمرة في ذاتها كما ندركها ذهنيًا، فنحن نرى النهر تدفّقًا مستمرًا للمياه لكننا نصفه: «انظر النهر يجري» ولا نقول بعفوية: «انظر إلى الماء المتدفق باستمرار»، انظر:

Norbert Elias, What is Sociology? (New YorkC Columbia University Press, 1BA4).

(685)

Tilly.

(686)

Pierre Bourdieu, The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature, Randal Jonson (translated) (New YorkC Columbia University Press, 1993), pp. 29 – 73.

(687) يجب ألا يخلط الاستقلالُ هنا بـ «السيادة»، حيث إن معناه هنا أن تفاعلاته الداخلية تخضع لقواعد خاصة به وتنشئ هذه التفاعلات ذاتها.

(688)

Pierre Bourdieu & Loic Wacquant, An Invitation to Reflexive Sociology (Chicago, IL: The University of Chicago, 1992), pp. 100 – 101.

(689)

Mahoney James, «Path Dependence in Historical Sociology,» Theory and Society, vol. 2B, no. 4 (2000), pp. 507 - 54A

(690) انظر:

Fouad Ibrahim, The Shi'is of Saudi Arabia (LondonC Saqi, 2006), and Katrina Lantos Swett, Annual Report of the U.S. Commission on International Religious Freedom: April 2013 (Covering January 31, 2012 – January 31 2013) (Washington, DCC Commission on International Religious Freedom, 2013), https@/goo.gl/VPyiql.

(691) حسين بن غنام، **تاريخ نجد**، ناصر الدين الأسد (محقق)، ط 4 (القاهرة: دارالشروق، 2004)،

ص 22.

(692) عثمان بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، عبد الرحمن آل الشيخ (محقق)، ط 4 (الرياض: مطبوعات دارة الملك عبدالعزيز، 1982)، ص 178.

(693)

Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks (New York: International Publishers, 1971), p. 12.

يصف غرامشي الدور الثقافي الذي يقوم به المثقف بتعبيرات علائقية، حيث إنها في تقديره وظائف «اتصالية» وتنظيمية ترتبط بعلاقات الهيمنة الطبقية.

(694)

Alexei Vassiliev, The History of Saudi Arabia (LondonCSaqi Books, 2013), p. 2305.

(695) خالد الدخيل، **الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة** (بيروت: المؤسسة العربية للأبحاث والنشر، 2013).

(696)

Vassiliev, p. 4512.

(697)

Ibid, p. 4965.

(698)

Jacob Goldberg, «The Shi'i Minority in Saudi Arabia,» in: Juan Cole & Nikki Keddie (eds.), Shi'ism and Social Protest (New Haven, CT: Yale University Press, 1986).

(699)

Vassiliev, p. 5140.

(700)

Albert Hourani, «Ottoman Reform and the Politics of Notables,» in: William Polk & Richard Chambers (eds.), Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century (Chicago, IL: The University of

Chicago Press, 1968), pp. 41 – 68.

(701) حمزة الحسن، **الشيعة في المملكة العربية السعودية** (بيروت: دارالساقي، 2010)، ص 14.

(702) المرجع نفسه.

(703) يبدو أن هذا الاتفاق كان لفظيًا، فلم يطلع الباحث على أي دلائل في صيغة وثيقة مكتوبة بين الطرفين.

(704)

Ibrahim, p. 19.

(705) لمزيد من التفصيل عن هذا الخطاب انظر: الحسن، ص 14 – 16.

(706)

Guido Steinberg, «The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia,» in: Rainer Brunner & Werner End (eds.), The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History (LeidencBrill, 2000), pp. 236 - 254.

(707) الحسن، ص 302.

(708) لمزيد من التفاصيل حول الفترة ودور إخوان من أطاع الله في التصعيد ضد الشيعة، انظر: Steinberg, pp. 236 – 254.

(709) الحسن، ص 367.

(710) استخدام وصف «تقليدية» هنا هو للتمييز بين حقبتين فحسب، من دون تحميل الكلمة أي دلالات أوسع.

(711) سيد علي السيد باقر العوامي، **الحركة الوطنية في السعودية**، 2 ج (بيروت: رياض الريس، 2011)، ج 1: 1373 – 1393هـ/ 1953 – 1973م.

(712) مفيد الزيدي، **التيارات الفكرية في الخليج العربي**، 1938 – 1971، سلسلة أطروحات الدكتوراه 35 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 176.

(713) الإبراهيم والصادق، ص 64، والعوامي، ص 245.

(714) العوامي، ص 250.

(715) الإبراهيم والصادق، ص 67.

(716)

Ibrahim, p. 111.

(717) تتّضح هذه الحدودية إذا قارنا الحراك العلماني في تلك الفترة بعمق تأثير الإسلاميين من حيث التغلغل في الحياة الاجتماعية، ومن حيث القدرة على الحشد، فلم يتمكن ذلك الحراك من تعبئة احتجاجية من الممكن أن توضع في مقارنة بحوادث 1979 على سبيل المثال.

(718) العوامي، ص 149 – 189.

(719) المرجع نفسه، ص 249.

(720) لا يحمل الاندماج في هذا السياق بالضرورة دلالة إيجابية. دمج شبكات الثقة في المجال العمومي للدولة ربما يساهم في التحول الديمقراطي، لكن في الوقت نفسه يمثل نزعة الدولة الحديثة للسيطرة واستغلال الموارد. انظر:

Tilly, pp. 100 – 124.

.Ibrahim, p. 73(721)

(722) أتحفظ هنا على استخدام مفردة «تسييس» التي يشيع توظيفها في هذا الموضع، فحتى العلماء التقليديون لا تنفصل رؤاهم التي توظف النص بطريقة أو بأخرى لمنع التعبئة السياسية، عن «تسييس» أيضًا.

(723) الإبراهيم والصادق، ص 134.

(724)

Toby Jones, «Rebellion on the Saudi Periphery: Modernity, Marginalization, and the Shia Uprising of 1B7B,» International Journal of Middle East Studies, vol. 3A, no. 2 (2006), pp. 213 - 233.

(725)

Ibid.

(726) الإبراهيم والصادق، ص 132.

(727)

Jones.

(728)

Ibrahim, p. 121.

(729) الإبراهيم والصادق.

(730) المرجع نفسه.

(731) يفسر ذلك باستراتيجيا النظام السعودي لاحتواء جبهات التهديد وتقليلها مع نشاط المعارضة السنية داخليًا.

(732) أحمد عدنان، **السعودية البديلة: ملامح الدولة الرابعة** (بيروت: دار التنوير، 2012).

(733) انظر الموقع الإلكتروني الرسمي لمركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني،

http@/www.kacnd.org/firstj nationalj meeting.asp

(734) الإبراهيم والصادق، ص 228.

(735)

Wehrey, p. 127.

(736)

Ibid, p. 11A

(737)

Toby Matthiesen, «A‹ Saudi SpringHCThe Shi'a Protest Movement in the Eastern Province 2011 - 2012,» The Middle East Journal, vol. 66, no. 4 (2012), pp. 62A- 65B.

القسم الخامس
الدولة والطائفية والمواطَنة

الفصل التاسع عشر
الدولة – الأمة الطائفية والفضاء العمومي في العالم العربي ...... نوري إدريس

خُدع كثير من المراقبين السياسيين والأكاديميين بحالة الهدوء النسبي التي عرفتها المجتمعات العربية منذ استقلالها حتى الأعوام الأولى من القرن الحالي؛ إذ اعتقدوا أن مفعول الطائفية والعشائرية والقبلية تراجع إلى الحدود الدنيا، وأنها ربّما في طريقها نحو التلاشي. بل اعتقد كثر أن هذا الهدوء هو أكبر إنجاز حققته الأنظمة العربية الدكتاتورية التسلطية طوال فترة حكمها، حيث استطاع صدام حسين إخماد الصراعات في العراق بين السنة والشيعة وحال دون أن «يمزّق» الأكراد بلده، وبفضل حكم الأسد ساد جو من «التعايش» بين طوائف المجتمع السوري ومذاهبه، وربما نقول الشيء نفسه عن حكم معمر القذافي في ليبيا، حيث استطاع أن يجمع مجموعة من القبائل والأعراق في دولة واحدة، في حين أن هذا لم يتحقق في لبنان، بسبب عدم وجود سلطة مركزية قوية قادرة على أن تضرب بيد من حديد كلّ من يهدد الوحدة الترابية والسِّلم الاجتماعي للدولة.

ربما يكون الاعتقاد نفسه عاد ليعشش في أذهان كثير من العرب بعدما لاحظ الجميع كيف تفكَّك العراق بعد رحيل صدام حسين، وإلى أين وصلت سورية بعد التمرد على حكم بشار الأسد، وحال اليمن بعد إسقاط/ سقوط عبد الله صالح، وربما يقال الكلام نفسه عن ليبيا وباقي الدول العربية التي عاشت حراكًا سياسيًا عنيفًا. إنها أسئلة تطرح بحدة وفي كل المستويات المجتمعية، وغالبًا ما تُستحضر الإجابة البسيطة والجاهزة لها: إنها المؤامرة الأجنبية... «الربيع العربي»... سبب هذه الفوضى العارمة، وأن هذه الشعوب لا يمكن أن تعيش في جو الديمقراطية... إنها شعوب لا تعرف معنى الديمقراطية والحرية... إنها مجتمعات في حاجة إلى زعيم قوي يضرب بيد من حديد ليحافظ على وحدة الأمة التي ضحى من أجلها الأجداد والآباء ...إلخ.

هذه بعض الأجوبة المجتمعية، وحتى الأكاديمية في بعض الأحيان، عن الأسئلة المشروعة التي يطرحها المخيال الاجتماعي في العالم العربي.

تجد هذه التبريرات المجتمعية مشروعيتها في الهدوء النسبي للمشكلة الطائفية والمذهبية والقبلية لنحو نصف قرن من الزمن، وهي الفترة التي تشكّل اليوم عمر الدولة الوطنية التي ولدت من حروب الاستقلال الوطني ونضالاته؛ إذ تزامنت عودة الصراع الطائفي والمذهبي والقبلي في كثير من الأحيان مع سقوط أنظمة

سياسية شمولية، أكان على يد الاستعمار/ التدخل الأجنبي (العراق وليبيا)، أو بسبب انتفاضات وثورات شعبية داخلية (مصر وسورية واليمن...).

تزداد مشروعية هذه التبريرات في ظل حضور الأنموذج اللبناني الذي يشكّل مثالًا حيًا وحاضرًا في كل المراحل ويلجأ العقل الجمعي إليه لإجراء مقارنات بين دولة تعيش حربًا/ صراعًا طائفيًا لعدم وجود سلطة سياسية «قوية» فيها، ودول تعيش في «سِلم اجتماعي»، وإن كان ذلك تحت أنظمة شمولية. فالدكتاتورية السياسية (وإن لم تكن صورتها كذلك في الوعي المجتمعي) ظهرت بوصفها حصنًا منيعًا ضد الطائفية والقبلية وتفتت الدولة الوطنية.

لكن بالموازاة مع هذه النظرة الاختزالية التبسيطية والسطحية، ثمة مراقبين ومحللين أيقنوا أن براكينَ الطائفية والمذهبية لم تخمد نهائيًا، بمقدار ما كانت تغلي تحت باطن الدكتاتورية والشعبوية والقومية العربية؛ وما الحراك السياسي الذي عرفه بعض بلدان المنطقة – وهي البلدان التي تصدرت الطائفية فيها نفسها ساحة الحوادث – إلا شقوق تطلِق عبرها حمَمَها وتُذكر الجميع أنها لمّا تخمد.

تطرح ظاهرة عودة الطائفية والاقتتال/ الصراع المذهبي القبلي ومشكلة الأقليات في العالم العربي بصفة عامة والمشرق العربي بصفة خاصة، أسئلة معقدة من زوايا مختلفة: لماذا تزامنت عودة الصراع الطائفي والمذهبي مع ضعف و/ أو سقوط الأنظمة الشمولية التي أفرزتها حركات الاستقلال الوطني؟ ما الأسباب التي أدت إلى استمرار الطائفية والقبلية في المجتمعات العربية؟ لمَ ينافس المطلب الطائفي/ المذهبي – وأحيانًا يطغى على – المطلب الديمقراطي التحرري، الاقتصادي والاجتماعي؟

في الواقع، ثمّة كثير من الأجوبة التي قُدّمت عن هذه التساؤلات وغيرها، وتبقى أغلبيتها تدور في/ وعلى حدود الطائفية والمذهبية في ذاتها؛ من مثل تلك التي تُحمّل الأجنبي مسؤولية تأجيجها والتلاعب بها، أو تلك التي تُحمّل النُخَب والمثقفين مسؤولية الاحتماء بالطائفة والحديث من داخلها وتجنيدها لأغراض شخصية وسياسية في بعض الأحيان. نجد أيضًا من ينظر إلى المشكلة من زاوية أيديولوجية؛ إذ يرى أن نقاط التصادم والاختلاف بين طائفتين هي ما يدفع الطوائف إلى الاقتتال البيني.

تحمل كل وجهة من وجهات النظر المذكورة أعلاه – وكذلك الوجهات الأخرى التي لم تذكر هنا – جانبًا كبيرًا من الصحة والواقعية، والشواهد الإمبيريقية التي اعتمدها أصحابها قوية ومن الصعب دحضها، لكن من وجهة النظر المعرفية هي فرضيات (فرضيات مؤكدة ولو جزئيًا) لا تحمل آفاقًا بعيدة الأمد، ولا تشكّل أنموذجًا أو براديغمًا نظريًا يمكن أن يدفع بالبحوث العلمية في شأن ظاهرة الطائفية والمذهبية والقبلية إلى أفق أرحب، وإلى رهانات سياسية حداثية تتجاوز حالة التفسيرات الجزئية المقتطعة من سياقاتها التاريخية – والمختزلة لها في تساؤلات لا تخرج عن حدود الظاهرة في ذاتها – ويمكّنها من إيجاد آفاق سياسية مستقبلية لحلّ المشكلة بطرائق تتجاوز هي الأخرى تقاسم السلطة على قواعد طائفية ظرفية لا تؤدي إلا إلى تكريسها وتعميقها بدلًا من بناء دولة القانون والدولة – الأمة.

من هنا، فإن خطابنا في شأن الإشكالية الطائفية والمذهبية يحاول أن يتجاوز تلك المقاربات التي تكتفي

بتحليل أنماط اشتغالها والعناصر المكوّنة لها، التي تدفعها إلى التصادم مع الآخر، ليقترب إليها انطلاقًا من مقاربة تجمع بين هذا البُعد والبُعد السياسي المحيط بها. لا يمكن عزل النظام السياسي الاستبدادي عن هذه المشكلة، سواء من حيث تسبّبه في استمرارها أو في هذه الشحنة الهائلة من العنف التي يمكن أن تولّدها. ولهذا تنطلق دراستنا من فرضيتين أساسيتين، تكمل إحداهما الأخرى:

- **الفرضية الأولى**: إن عودة الطائفية والمذهبية لتتصدرا واجهة الحراك السياسي والاجتماعي بعد أكثر من نصف قرن من تجربة البناء الدولتي في العالم العربي، تعبِّر عن إخفاق هذه التجربة؛ إنه تعبير عن إخفاق النخب السياسية التي استولت على السلطة بعد الاستقلال في بناء الدولة ودفعها خطوات إلى الأمام نحو الدولة - الأمة[738]. بل يمكن الذهاب إلى أبعد من هذا والقول إن النخب السياسية الحاكمة لم تخفق في بناء الدولة - الأمة فحسب، بل كانت سببًا مباشرًا في تعطيل سيرورة تشكّلها وبنائها من خلال ممارساتها التسلطية، وأيديولوجيتها الشعبوية، ونمط إعادة إنتاج نفسها... إنها عوامل حاسمة ساهمت في تعطيل سيرورة بناء الدولة - الأمة، بما أن هذه الأخيرة انطلقت ديناميتها في أثناء حروب التحرر الوطني ونضالاته، حين عرفت المجتمعات العربية اندماجًا وانخراطًا لمعظم مكوّناتها الطائفية والمذهبية، وتلاحمًا لم يسبق له مثيل متجاوزًا الخلافات/ التناقضات الداخلية.

- **الفرضية الثانية**: هذه الفرضية مرتبطة بالأولى. بما أن سيرورة بناء الدولة - الأمة معطّلة، فإن عملية إضفاء السلمية (Pacification) على الحقل السياسي هي بدورها معطَّلة. تحتاج هذه العملية إلى نزع التسييس (Dépolitisation) عن الحقول الاجتماعية التي لا يمكن أيّ طرف أن يتفاوض عليها، لأنها حقول تنتمي إلى المكوّنات العضوية الأولية للأفراد والجماعات (الدين، واللغة، والعرق)، وبدلًا من أن تتحقق التسوية السياسية عليها وبها، توضع مكانها - بعد حمايتها ومأسستها دستوريًا - قواعد تسوية سياسية محايدة، مثل الاقتصاد وقوانين السوق.

تتطلب عملية إضفاء السلمية على الحقل السياسي (حقل الصراع على السلطة) تحرير دينامية امتصاص المقوّم السياسي (Le potentiel politique) الذي تحتويه الأبنية الاجتماعية العضوية بكميات هائلة (القبيلة، الطائفة، المذهب، الدين ...إلخ) من طرف سلطة سياسية مركزية، تحتكر بطريقة شرعية ومتفق عليها اللجوءَ إلى استعمال العنف المشروع، وتحتكر عملية إصدار القوانين ووضع مبادئ عامة تحكم التنشئة الاجتماعية الثانوية الضرورية لإنشاء فضاء عمومي يدمج المكونات الاجتماعية كلها في الدولة. لكن يشترط في هذه السلطة المركزية أن تكون تشاركية وتحظى قواعد تسييرها والوصول إليها باتفاق أغلبية الفئات والطوائف والمذاهب المُشكِّلة للجسم الاجتماعي، وتتيح دائمًا آليات الرقابة عليها وسحب الشرعية عنها في حالة مخالفة العقد الضمني المبرم حولها.

بالنسبة إلينا، هنا يكمن إخفاق الأنظمة السياسية العربية. وليس أهمّ نقاط الإخفاق وأخطرها في كونها استبدادية ولم تحقق التحديث الذي وعدت به شعوبها، بل يكمن أكبر إخفاق لها في أن استبدادها هو الذي عطّل دينامية بناء الدولة - الأمة التي انطلقت قبل الاستقلال، دينامية كادت تؤدي إلى تهديم البنى التقليدية

الأولية لمصلحة سلطة مركزية ديمقراطية يشعر الجميع بالانتماء إليها بصرف النظر عن انتمائه العضوي. بعد أكثر من نصف قرن من الممارسات التسلطية للأنظمة القومية العربية، وجدنا أنفسنا أمام تهديد مباشر بتفكك هذه الدول ودخول مجتمعاتها في حروب داخلية أهلية بين مكوناتها العضوية المتنوعة، تهديد ربما يفضي إلى ظهور دويلات ترتسم حدودها على أسس طائفية، وعرقية، ومذهبية ولغوية. وهو ارتسام لن يهدأ في الأمد القريب. وسيفتح باب جهنم لصراعات واقتتالات لا أحد في إمكانه التنبّؤ بمدتها وامتداداتها الجغرافية.

لمناقشة هاتين الفرضيتين، جنّدنا مجموعة من المفاهيم التي تنتمي إلى تخصصات معرفية مختلفة: علم الاجتماع السياسي، والأنثروبولوجيا السياسية، والعلوم السياسية والاقتصاد السياسي. وبذلك، فإن مقاربتنا ستكون عابرةً التخصصات ما دام موضوع البحث متشعبًا ويجد قدمًا في هذا التخصص وذاك. ونهدف بمقاربة كهذه إلى تجنب اختزال ظاهرة معقدة في عامل أو اثنين، أو السقوط في فخ تفسيرات أثبتت محدوديتها وإخفاقها وعدم حملها أيّ رهانات سياسية حداثية لتجاوزها.

أولًا: في جذور استمرار المشكلة الطائفية والمذهبية والقبلية وعودتها

في البداية، يجب أن نوضح نقطة منهجية مفاهيمية. لا يتعلق الأمر هنا بنقد استمرار الطائفة والقبيلة والمذهب في المجتمعات العربية، لأن هذه العناصر الثلاثة هي عناصر طبيعية لا يمكن اقتلاع وجودها من أي مجتمع، ومحاولة القيام بذلك ستؤدي إلى تطييفها ومذهبتها وقبلنتها. ويبدو أن هذا ما حدث بالفعل في العالم العربي وإن كانت أشكال القبلنة والتطييف والمذهبة وأدواتها ومستوياتها متنوّعة. من الواضح إذًا، أن ثمة فرقًا بين المذهب/ المذهبية، والطائفة/ الطائفية، والقبيلة/ القبلية. نعتمد في هذا الشأن الفرق الذي وضّحه عبد الله الغذامي في كتابه **القبيلة والقبلية: هويات ما بعد الحداثة**[739]، حيث يرى أن «القبيلة قيمة ثقافية واجتماعية، مثلها مثل العائلة والمذهب والشعب، ولكن ما هو نسقي وعنصري هو القبلية والشعوبية»[740]. وعلى هذا الأساس تجري التفرقة بين المذهب/ المذهبية، والطائفة/ الطائفية، فالمعنى الأوّل قيمة اجتماعية وثقافية نشأت لضرورة معيشية وبيئية، في حين أن المعنى المقابل لها، ولكلّ واحدة منها، يعبِّر عن مفهوم غير محايد وعرقي ويقوم على الإقصاء[741].

يرى الغذامي، أن كلًا من المفاهيم الأساسية للطائفة والقبيلة والمذهب يعبّر عن مكوّنات طبيعية وثقافية تحمل قيمًا إيجابية وتتّجه دائمًا نحو الأنا والداخل، في حين أن ما يقابلها من مفاهيم مشتقة منها ثقافيًا (القبلية، والمذهبية، والطائفية) هي مفاهيم تحمل شحنًا عنصريًا إقصائيًا، وتتّجه دائمًا نحو الآخر، الـ «هم»، بالتميّز عنه وإبعاده إلى أقصى حد ممكن من الـ «نحن».

انطلاقًا من التمييز المنهجي بين هذه المفاهيم، فمن العبث أن نتساءل لماذا استمرت القبيلة والطائفة

والمذاهب المتعددة؟ ولماذا عادت لتتصدر ساحة الحوادث وتأسرها بمنطقها وتحوّلها نحو المصب الذي تريده هي؟ السؤال إذًا: ما الأسباب التي أدّت إلى قبلنة القبيلة، وتطييف الطائفة ومذهبة المذهب؟ وما الأدوات المستخدمة في ذلك؟

إن عودة الطائفية والمذهبية ومشكلة الأقلية/ الأقليات، هي تعبير عن أنها كانت تعتمل في أحشاء المجتمعات العربية منذ الاستقلال إلى اليوم، وإن لم يكن مفعولها خرج إلى السطح ليضعف الأنظمة السياسية الدكتاتورية و/ أو يفتت المجتمعات العربية ودولها ويدفعها إلى الاقتتال الطائفي/ البيني. لا شك في أن الأنظمة السياسية العربية الحاكمة أنتجت ممارسات أفضت في نهاية الأمر إلى إنتاج ديناميتين متناقضتين: دينامية إبطال المفعول السياسي للطائفية والقبلية والمذهبية لفترة موقّتة، ودينامية أخرى غير واعية وغير مقصودة[742]، تتمثّل في تسييس المعطى القبلي والطائفي والمذهبي من خلال استعماله موردًا سياسيًا للسلطة، أو لشرعنة السلطة، أو إقصاء الآخر ومحاربته بالأدوات والأشكال المختلفة.

لتحقيق هاتين الديناميتين، استعملت الأنظمة التسلطية أدوات عدة، بعضها متزامن، وبعضها الآخر مرحلي تقتضيه أحوال المحافظة على السلطة واستراتيجيات احتواء التوترات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ثانيًا: أدوات إبطال المفعول السياسي للطائفية والقبلية والمذهبية

لم تتعامل الأنظمة السياسية العربية التي نشأت من حروب الاستقلال الوطني بأداة واحدة مع المكونات العضوية للمجتمعات التي ارتسمت حدودها السياسية والجغرافية بطريقة اعتباطية وتعسفية. أدركت هذه الأنظمة أنها أمام فسيفساء اجتماعية إثنية قبلية وطائفية خطرة معقدة، تلاعب على أوتارها المستعمر الأجنبي وزاد من تباعد بعضها عن بعض. وبما أن السلطة غاية في حد ذاتها بالنسبة إلى الأنظمة القومية العربية، فإن المحافظة عليها وشرعنتها لن تمرّا إلا بإحكام القبضة على النسيج الاجتماعي بمكوّناته المتعددة، وإبطال المفعول السياسي والعصبي للطائفية، واستغلاله لخدمة بقائها في السلطة. ولا شك في أنها أدركت أن العصبية التي تحدّث عنها ابن خلدون منذ القرن الرابع عشر، لا يزال مفعولها حاضرًا، بقوة تدميرية أكبر لكل دولة مؤسَّسة على نسيج قبلي وطائفي ومذهبي متنوّع، ولهذا تعاملت معها بالأدوات التالية:

1 - العنف والقمع

في الواقع، يكاد يكون تاريخ الأنظمة السياسية العربية منذ نشأة الدولة الوطنية إلى يومنا هذا، تاريخًا للقمع واستعمال العنف، إلى درجة أنه أصبح في الإمكان كتابة إستوغرافيا العنف والقمع في المجتمعات العربية. إنه تاريخ عنف في طريقة الوصول إلى السلطة وتسييرها والحفاظ عليها بقي حاضرًا دومًا في الممارسة السياسية للأنظمة العربية. على مدار الأعوام التي أعقبت نشأة الدولة الوطنية، بقي العنف والقمع أداتين

أساسيتين لاحتواء أشكال المعارضة السياسية والاحتجاج والثورة على النظام القائم وضدّه. والأمثلة على هذه الممارسات تغطّي الدول العربية من دون استثناء، وإن كانت مستوياتها تختلف من دولة إلى أخرى.

في الحقيقة، لا تهمّنا العودة إلى استعمال العنف في ذاته، لأنه جوهر الدكتاتورية والشمولية ذاتيهما؛ بمقدار ما تهمّنا - وفي اعتقادنا أنها الأخطر - الانعكاسات السوسيولوجية والسياسية والسيكولوجية لممارسة القمع السياسي المنظّم على مجتمعات لا تزال تتشكّل من نسيج اجتماعي فسيفسائي، حيث الانتماءات العضوية أشد قوة من الانتماء الوطني القومي. لم يكن العنف الممارس من «النظام السياسي» يعاش بوصفه عنفًا مشروعًا تمارسه الدولة للمصلحة العامة بمقدار ما كان يعاش بوصفه عملية إقصاء وقمع تقوم بها «جماعة طائفية» تحتكر مؤسسات الدولة لإقصاء الطوائف الأخرى؛ إذ صُدم الوعي العربي على المستوى المحلي من حدة العنف الممارس من الأنظمة السياسية، ولم يكن يتصوّر أن حروب التحرر الوطنية من الاستعمار ونضالاته ستفضي في نهاية الأمر إلى سيطرة أقلية («هم» = أقلية بالنسبة إلى مجموع الطوائف الأخرى) على السلطة لتستخدمها لإقصاء الأغلبية («نحن» = الطوائف التي تقع خارج السلطة السياسية)[743]. كانت هذه بمنزلة الصدمة الأولى التي أعادت إحياء النعرات القبلية والطائفية والجهوية والمذهبية، وجعلت من التضامنات العضوية ملجأ حتميًا من القمع الممارس ضدها. إنه أوّل أشكال تسييس البنى العضوية وشحنها لتتحول ملاجئ احتماء للفرد من تغوّل الدولة وعنفها؛ منذ تلك اللحظة التاريخية والمفعول السياسي للطائفية والمذهبية والقبلية يعتمل بقوة في الأطر الضيقة لهذه الأبنية العضوية وإن كان لم ينفجر خارج حدودها ليعلن عن وجوده وحضوره. وكلّما كان انفجاره يتأخّر كانت قوته التدميرية والتفتيتية تزداد، سواء للطائفة في ذاتها من خلال وضعها في حرب غير متكافئة مع الطوائف الأخرى، أو للدولة الوطنية التي تشكّل وعاءَها الجامع. حينما ينفجر المعطى الطائفي، فإنه سيطلق شحنات هائلة من الأحقاد المتراكمة لعقود، والرغبة في الانتقام، وشهدنا هذا في كثير من الأقطار العربية؛ لبنان في أثناء الحرب الأهلية، العراق بعد الاحتلال وسقوط النظام البعثي، ليبيا، وما يحدث اليوم في اليمن وسورية، انفجر سيل هائل من الأحقاد، ويبدو أنه لن يتوقف إلا على سدٍّ ضخم من الجثث البشرية.

2 - الممارسات الريعية

ظلت وفرة الريوع النفطية لمعظم الأنظمة التسلطية العربية أداة أساسية لإعادة إنتاج نفسها، من خلال توزيعها السياسي. ويمكن أن نلخص مجالات استعمالها وطرائقه في الآتي:

- الاستجابة للحد الأدنى من الطلبات الاجتماعية والاقتصادية الموجهة إليها من المجتمع، وهذا ما ساعدها في تجنب الانفجار في وقت مبكر من نشأتها.

- شراء السِّلم الاجتماعي، من خلال دعم أسعار المواد الغذائية الأساسية المستوردة، وضمان الخدمات الصحية، والتعليم لجميع أفراد المجتمع، ما ساعدها في التجاوز الموقّت لأزمة الشرعية السياسية التي تعانيها.

- نسج شبكة واسعة من الزُبُن والمتحالفين والموالين في الفضاءات الاجتماعية كلها: القبائل، والطوائف

والمذاهب والميدان الاقتصادي والإعلام والجامعة ...إلخ، بحيث تعتمد عليهم الأنظمة السياسية في وقت الحاجة؛ العروض الانتخابية والترويج لأيديولوجيا السلطة وخياراتها.

3 – الزبونية السياسية وصناعة الأعيان

حينما كان من غير الممكن أن تعتمد الأنظمة العربية الاستبدادية على العنف وحده لضمان البقاء في السلطة، لما في ذلك من خطر تحويل المجتمع إلى حالة حرب الكلّ ضد الكلّ[744]، كان من الضروري أن تَستعمل بالموازاة مع القمع والعنف، أدوات أكثر ليونة لإبطال المفعول السياسي للأبنية العضوية، وضمان ولاء الحد الأدنى من المجتمع لها. كانت الأنظمة العربية في حاجة إلى نسج تحالفات زبونية في الفضاءات الاجتماعية كلها من دون استثناء: الحقل الديني، الحقل الاقتصادي، القبيلة، الطائفة، العرش، المذهب... وغيرها، من أجل مراقبة هذه الحقول من قرب، وتجنيد واجهاتها كلّما اقتضى الأمر، في ظل هشاشة الشرعية السياسية التي يرتكز عليها. وفي هذا الشأن، استعملت هذه الأنظمة استراتيجيتين: الزبونية السياسية، وصناعة الأعيان.

أ – الزبونية السياسية

من بين العشرات من التعاريف المقدَّمة للزبونية السياسية، اعتمدنا ذلك الذي قدَّمه المؤرخ فابريس بالونش[745] (Fabrice Balanche)، لكونه قد ورد في سياق دراسة موضوع الطائفية والزبونية السياسية والدولة في المشرق العربي. نعتقد أنه تعريف مكيَّف لخدمة إشكاليات تقترب كثيرًا من دراستنا هذه. يعرّف بالونش الزبونية السياسية أنها «علاقة وفاء بين ولي النعمة والزبون، قائمة على قاعدة الولاء المطلق من الزبون مقابل توفير الحماية له من ولي النعمة. ويمكن هذه الحماية أن تكون جسدية، مالية أو سياسية. كما تفترض العلاقة الزبونية أن الزبون لا يمتلك وسائل استقلاليته، وأن ولي النعمة يمتلك وسائل حماية زُبُنه والدفاع عنهم. كما تفترض هذه العلاقة وجود طموحات سياسية واقتصادية لدى الطرفين»[746].

حينما كانت الأنظمة العربية استبدادية، كانت حاجتها إلى زُبُن في الحقول الاجتماعية كلها أمرًا ضروريًا، ولا سيما بعد اعتماد «الانتخابات» أداة قانونية لشرعنة السلطة وتجديد عقدها في كثير من البلدان العربية، حيث أدى إقرار الانتخابات في الدستور إلى استحداث مشكلة إضافية لهذه الأنظمة، فرض عليها التفكير مسبقًا في كيفية تفخيخها والتلاعب بها تجنبًا لأي مفاجأة قد تحملها، وربّما لا تحمد عقباها، على غرار ما حدث في الجزائر في بداية تسعينيات القرن الماضي. يبقى النظام في حاجة ملحّة إلى نسج زُبُن في الطوائف والمذاهب والقبائل كلها، من أجل مراقبتها ومنع فيضانها سياسيًا إلى خارج حدودها العضوية التي رسمتها لها الطبيعة والسياسة. ولهذا الغرض قامت الأنظمة بـ «صنع شخصيات» تدعمها سياسيًا وماليًا في مقابل الولاء ومراقبة الأوضاع والتحكّم فيها. فنجد زُبُن الأنظمة لا في العشائر والقبائل والطوائف فحسب، لكن على رأس تنظيمات حديثة كالأحزاب، أو ما يطلق عليه اعتباطًا «المجتمع المدني»، وداخل الجهاز البيروقراطي للدولة، والبنوك، ووسائل الإعلام، والشركات العمومية والخاصة أيضًا. إنهم يتوزعون في كلّ

مكان، يستفيدون من خيرات الدولة، وينهبون ما استطاعوا إليه سبيلًا، وتُفسح لهم السبل للاستثمار والاستيراد والتجارة، في مقابل الولاء وتجنيد كل من يقع في نطاق إشرافهم.

ب – صناعة الأعيان

نستعير هذا التعبير من كتاب الباحث المغربي عبد الرحيم العطري **سوسيولوجيا الأعيان: آليات إنتاج الوجاهة السياسية**[747]، حيث يدرس فيه ظاهرة الأعيان في المجتمع المغربي، وعلاقتهم بالمخزن (السلطة المركزية).

إذا كان «الأعيان» ظاهرة ثقافية اجتماعية مرتبطة بالأبنية العضوية التقليدية للمجتمعات القبلية والعشائرية، فإن صناعة الأعيان هي ظاهرة سياسية فوقية، على غرار الممارسات الكولونيالية في دول العالم العربي، حيث اعتمد النظام الاستعماري على أعيان القبائل والطوائف والمذاهب والعشائر لتدعيم نفوذه وكسب ولائهم. قامت الأنظمة العربية بإعادة إنتاج الممارسات الكولونيالية نفسها مع القليل من التكييف بالطبع، فبدلًا من الاعتماد على إدماج القبائل والعشائر والمذاهب والطوائف والأقليات سياسيًا وقانونيًا من خلال مؤسسات تمثيلية تشاركية وديمقراطية، اختارت هذه الأنظمة صناعة أعيان متحالفين على المستوى المحلي في كل بناء عضوي، بدعمهم بالمال والنفوذ وربطهم بشبكة من العلاقات على المستوى الوطني، وأحيانًا ربطها مع البرجوازية الكمبرادورية في مقابل ضمان تعبئة محلية للطائفة أو المذهب أو القبيلة لمصلحة النظام. يغدق النظام كمية هائلة من النعم والامتيازات المادية والمعنوية على الأعيان المحليين ليدعموا نفوذه ويكونوا وساطة زبونية بين جماعاتهم والسلطة، ويقدّموا إليها الوعود الفردية والجماعية، ويتوسطوا لحلّ مشكلاتها مع السلطة المركزية في مقابل الولاء والوفاء لها. إنهم يقايضون الولاء بالوساطة الزبونية. وحينما تريد السلطة مد جماعة أحد الأعيان بمشروع تنموي فإنها غالبًا ما تختاره ممثلًا لها ليكون حامل المشروع، ما يدعم حظوته وحضوره وسلطته ونفوذه، الأمر الذي يقوّي فاعليته السياسية أمام سلطة الأحزاب والجمعيات التي تهمشها السلطة دائمًا وتُظهرها غير قادرة على مساعدة أفراد الجماعة في حلّ مشكلاتهم. وبهذا تكون السلطة قد صنعت عينًا محلية تكون عينَها داخل جماعتها، وقَدَمَ هذه الجماعة وصوتها داخل السلطة[748].

أدى تفاعل الأدوات التي استعملتها الأنظمة العربية للاستمرار في السلطة، إلى «تعطيل سيرورة بناء الدولة – الأمة»، على الرغم من أن دينامية هذه الصيرورة كانت تحررت في حروب الاستقلال ونضالاته. أما في أوقات الأزمات والحروب، فتتحول البناءات العضوية (الطائفة، المذهب، القبيلة ...إلخ) مصدرًا هائلًا للتعبئة السياسية والأيديولوجية والعسكرية، في حدود الجماعة السياسية التي تتشكل من طوائف ومذاهب وقبائل عدة وتخترقها قواسم مشتركة (اللغة، والدين ...إلخ)، ويمكن أن يتحول وجود الاستعمار الخارجي إلى عامل لتوحيد هذه الجماعات العضوية من أجل محاربته، وغالبًا ما يكون هذا تحت شعارات شعبوية تنفي وجود خلافات داخلية بين أفراد «الأمة الواحدة» والوطن الواحد أمام مقدار التهديد الذي يمثّله «العدو الخارجي».

استطاعت الحركات القومية العربية أن تستغل الخطاب الشعبوي من أجل تجنيد مكونات المجتمع المحلي كلها لمحاربة الاستعمار واستعادة السيادة الوطنية التي ستسمح ببناء الدولة. ونجحت بالفعل في ضمان انخراط معظم القبائل والطوائف في المشروع القومي الاستقلالي. كانت مرحلة الكفاح القومي بمنزلة نقطة انطلاق دينامية بناء الدولة - الأمة، لأنها عرفت أوّل أشكال تحوّل الولاء العضوي إلى الولاء الوطني، أي بداية تهدّم البناءات التقليدية لمصلحة سلطة مركزية. تعدّ الشعبوية (Populisme) في مثل هذه الأحوال أداة فاعلة في بناء الحركات القومية الوطنية في مجتمعات متعددة الطوائف والمذاهب والقبائل والعشائر، لكنها تتحوّل حالما يزول الخطر الخارجي عائقًا أمام بناء الدولة. يقول عالم الاجتماع الجزائري لهواري عدي: «الشعبوية أيديولوجيا معركة، تسمح برصّ الصفوف ضد العدو الخارجي، وحالما تزول أسباب وجودها (يقصد العدو الخارجي) فإنها تتحول إلى عائق أمام بناء الدولة الحديثة وتدفع الدولة بالاتجاه نحو الاستبداد والدكتاتورية»[749].

وعدت الأنظمة العربية القومية شعوبها بدولة قوية واقتصاد حديث يفوق اقتصادات الدول الغربية الاستعمارية. وكانت ترى في «الاختلافات/ الخلافات الداخلية» العامل الأساس الذي قد يضعف صفّها ويحول دون تحقيق مشروعها. لهذا السبب، وللأحوال التي كانت سائدة في بداية خمسينيات القرن الماضي وستينياته، وجد الخطاب الشعبوي صدى قويًا في المجتمع، سمح بتجند فئات عريضة منه وراء الأنظمة القومية على الرغم من طابعها الشمولي التسلطي. وبالفعل، حققت الشعبوية بعض الإنجازات السياسية المهمة، لعلّ أبرزها استعادة الاستقلال الوطني، وبناء دولة وطنية على حدود سياسية جغرافية ثابتة، وتحقيق نقلة اقتصادية مهمة، سمحت بتحسّن أحوال العيش لشرائح اجتماعية واسعة.

لكن بعد خمسين عامًا من عمر الدولة الوطنية، بدأت الشعبوية تتأكّل ويُستهلك مفعولها السياسي، التعبوي والتجنيدي - الإدماجي في مخيال الأجيال الجديدة من الشبان المعولمين؛ أجيال تكاد لا تتذكر - أو تسمع - من الماضي الاستعماري أيّ شيء، ولا ترى أمامها إلا راديكالية إسلامية متشددة تريد جرّها نحو الماضي الأسطوري وسط أزمة اقتصادية خانقة، حيث ندرة السلع والشغل وتراكم المكبوتات وآلام التهميش والإقصاء والفروق الطبقية السحيقة. هذا كله في ظل مناخ سياسي مغلق لا يُسمح بالنفاذ إليه إلا لـ «الأقربين». كان على هذه الأجيال أن تجد طريقة للاحتماء من هذه الأخطار أو التخلّص منها إن أمكن. ووجدت تحت سقف الطائفية والمذهبية والعشائرية ملجأ فاعلًا للاحتماء من عنف النظام السياسي الفاقد الشرعية ودخول عالم الشغل والأعمال بتفعيل أشكال التضامن الأولية.

تشكّل بداية الألفية الثالثة بحق نقطة وصول الأنظمة الشعبوية إلى حدودها القصوى من خلال التناقضات التي كان يحملها خطابها الشعبوي ومشروعها اليوتوبي. وتبين أن ليس في الإمكان الاعتماد على الأيديولوجيا الشعبوية لتحديث المجتمع سياسيًا واقتصاديًا، ولا يمكن القضاء على الاختلافات السياسية والمذهبية والطائفية بالقوة، أو بالإيمان بالانتماء إلى الوطن الواحد فحسب. لا يمكن تحقيق هذا كله من دون مأسسة الاختلافات السوسيولوجية وحمايتها قانونيًا، ووضع آليات شرعية لإعادة توزيع السلطة في

المجتمع. إن الاعتقاد أن في الإمكان القضاء نهائيًا على الاختلافات السوسيوثقافية ووقف الصراع والتنافس على السلطة هو اليوتوبيا في ذاتها، وهو المشروع الذي حاولت الأنظمة العربية الشمولية أن تحقّقه من خلال الأيديولوجيا الشعبوية (الحزب الواحد، الزعيم الأبدي، اللغة القومية الواحدة ...إلخ) ووجدت نفسها بعد ذلك انحرفت نحو الباتريمونيالية الجديدة. لم تكن الأيديولوجيا الشعبوية لتؤدي إلا إلى شحن الأبنية العضوية، والاختلافات الثقافية والهوياتية سياسيًا، أكان للاحتماء بها ومنها من تغوُّل الدولة الباتريمونيالية وإفرازاتها المتناقضة، أو لتعبئتها والاعتماد عليها للبقاء في السلطة لمن كان فيها وقريبًا من منافعها. وبالفعل، هجرت الشعبوية أحضان السلطة لتسكن أحضان معارضة دينية راديكالية (الإسلامويون)، أو معارضة طائفية ومذهبية عنيفة، حيث تجري إعادة إنتاج الخطاب ذاته الذي كانت تستعمله الحركات القومية العربية لتجنيد المجتمع ضد المستعمر الخارجي. استخدم الإسلامويون الدّين والتمثلات المرتبطة به من «أجل تأليب» المجتمع ضد القوميين، واتهموهم بأنهم أخفقوا في تحقيق المشروع اليوتوبي الذي وعدوا به الشعوب بسبب ابتعادهم عن أخلاق الإسلام، في حين اعتمد زعماء بعض الطوائف والمذاهب والقبائل (العراق واليمن خصوصًا) على الروابط العضوية الأولية لقيادة معارك سياسية وعسكرية ضد السلطة المركزية، متّهمينها بالانفراد بالحكم وإقصاء طوائفهم ومذاهبهم وقبائلهم من «النعم» التي أتى بها الاستقلال.

يمكننا القول بعد هذا، إن أكبر إخفاق للأنظمة القومية العربية هو استمرار الفاعلية السياسية للأيديولوجيا الشعبوية في قيادة معارك سياسية وعسكرية ضد النظام السياسي الذي يجسد دولة الاستقلال. وهذا الاستمرار يعني أن الأرضية السوسيولوجية والثقافية لا تزال خصبة لازدهار الخطاب السياسي الراديكالي والمذهبي والطائفي، ما يعني أن حضور الدولة في المخيال الاجتماعي لا يزال ضعيفًا ويبقى محلّ مراجعة وتردد دائمين من جانب كثير من مكونات المجتمعات العربية على المستوى المحلي، وما تفكُّك العراق واليمن إلا بداية التجسيد السياسي لهذا التردد. إنه تعبير عن خيبة الأمل في الدولة الوطنية، وتعبير عن استحالة إيجاد الشعور بالانتماء إلى الوطن من فوق وبالقوة؛ إنه تعبير عن الإخفاق في بناء «الدولة – الأمة» على أسس قومية/ عربية تقودها أنظمة لا شرعية سياسية لها. وهي دعوة إلى إعادة النظر في الأسس التي تجري عليها التسوية السياسية.

ثالثًا: الدولة – الأمة ورهانات الاندماج الاجتماعي والسياسي

إن ما يجعل مفهوم الدولة – الأمة حاضرًا في مناقشة مشكلة الطائفية والمذهبية والقبلية والعنف المترتب عنها، هو النجاح الباهر الذي حقّقته، بوصفها أنموذجًا سياسيًا حديثًا، في أن تجعل العنف السياسي الناتج من الصراع على السلطة في مستوياته الدنيا التي لا تهدد وحدة الجماعة السياسية واندماجها، بل استطاعت أيضًا أن تقلّص حدود العنف الاجتماعي (غير السياسي) إلى مستويات لم يسبق أن عرفها التاريخ الإنساني. استطاع بعض المجتمعات الأوروبية المتعددة الإثنيات والثقافات والأديان أن يضفي السلمية على الحقل السياسي من خلال تحوّل هذه المجتمعات إلى «دولة – أمة» الانتماءُ إليها قائم على المواطَنة لا على العناصر العضوية الطبيعية، وذلك بعد تهديم الولاءات التقليلدية وامتصاص المقوّم السياسي فيها لمصلحة سلطة

مركزية[750]. يبدو أن العالم العربي اليوم في حاجة إلى الانتقال إلى هذا المستوى من التنظيم السياسي بعد أن أخفقت الأيديولوجيا القومية العربية في ضمان مستقبل الدولة الوطنية المهددة من الجهات كلها بالتفكك في حالة لم تُحلّ التناقضات التي بنيت عليها أيديولوجيا الأنظمة السياسية الشمولية.

1 - تناقضات القومية العربية

حاولت الأنظمة العربية الموروثة عن الاستقلال الوطني بناء دولة قومية قائمة على نفي الاختلاف السياسي والخلافات السوسيولوجية والثقافية والعرقية، ورفضت إعادة توزيع السلطة، بحجة أن ذلك سيضعف وحدة الجسم الاجتماعي. لكن التاريخ أثبت حدود هذه الأيديولوجيا بعد أن وصلت القومية العربية إلى حدودها القصوى، حيث يتراءى تفكك أكثر الدول العربية تطرفًا في القومية (سورية والعراق).

إذا قلنا إن الأمة هي جماعة بشرية تتشارك في العادات والتقاليد واللغة والثقافة، مثل ما يذهب إليه هبرماس[751]، فإن في الإمكان الاستنتاج أن مجتمعات العالم العربي تتشكّل من أمم متعددة، وأن القومية العربية (الأمة العربية) المتخيَّلة تحولت إلى آلية تاريخية لإقصاء الآخر ورفضه والحطّ من قيمة الأمم الأخرى وإقصاء الأقليات الإثنية والدينية[752]. هذا ما أحست به الجماعات الاجتماعية التي تنتمي إلى طوائف ومذاهب وقبائل تقع خارج السلطة. وفي وقت أرادت الأنظمة السياسية العربية بناء شرعية سياسية على عناصر متخيَّلة، لم تكن الأبنية العضوية قد تهدمت، ومفعولها السياسي كان لا يزال قويًا وفتاكًا، والفضاء العمومي الذي يمكن أن يكون جسرًا بين مكونات الجماعة السياسية الواحدة (الدولة) لم يكن موجودًا (ولا يزال كذلك). في هذه الأوضاع التاريخية، لم يكن للقومية العربية إلا أن تكون عامل تمزيق للجسم السياسي، من خلال تسييس علاقة «هم» و«نحن»؛ أي من خلال ممارسة الحكم بشرعية قومية لا تحظى بإجماع مكوّنات المجتمع المتعددة، لأنها شرعية مبنيّة على الإقصاء. في ظل هذه الأوضاع، أصبح الانتقال إلى شرعية سياسية جديدة أمرًا حتميًا، حيث أصبح من غير الممكن أن تضمن الشرعية الحالية السّلم والاندماج الاجتماعيَين، بما أنها شرعية مستمدة من الدين واللغة، في وقت توجد في الدولة العربية الواحدة مذاهب وقبائل وطوائف دينية وإثنية متعددة يُنتج أي منها نظرة مختلفة عن الأخريات إلى الحياة والدولة والسياسة والآخر.

2 - الشروط التاريخية لإنتاج الدولة - الأمة

«الدولة - الأمة» هي بناء تاريخي أخذ شكله الحالي - وهو شكل غير نهائي وفي تطور مستمر - في سيرورة تاريخية طويلة عرفت فيها المجتمعات الأوروبية الغربية تمايزات وتمفصلات عدة وعميقة. إنها أكثر المراحل التاريخية نضجًا في سيرورة إضفاء السلمية على الحقل السياسي والاجتماعي. وبناء عليه، فإن التساؤل عن الشروط التاريخية لإنتاج الدولة - الأمة داخل جماعة سياسية معيّنة، هو في الواقع سؤال عن شروط إضفاء السلمية على الحقل السياسي وتحقيق الاندماج الوطني والاجتماعي. إنهما الشرطان الأساسيان اللذان يشكّل وصول الدولة - الأمة استجابةً لهما، مثلما هو واقع اليوم في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية.

حينما يزداد المجتمع الحديث تعقيدًا، من خلال اللاتجانس الثقافي والإثني والعرقي والديني... يصبح إيجاد أدوات تسوية سياسية جديدة أمرًا حتميًا لضمان السلم الاجتماعي والاندماج الوطني. ضمن هذا المنظور، فإن الدولة – الأمة هي صيرورة تاريخية طويلة جدًا، تَظهر في مجتمع ما بوصفها قيمًا اجتماعية تؤسس للوئام السياسي والسّلم الاجتماعي، وبذلك فهي جماعة سياسية، حيث الحقل السياسي فيها يسوده ويحكمه السِّلم، وحيث قواعد التنافس على السلطة مقبولة من الجميع[753].

في أثناء حروب التحرير الوطنية في العالم العربي، استطاعت الحركات القومية العربية أن توحّد مكوّنات الجماعة السياسية على مشروع الاستقلال الوطني، معلنة بذلك ميلاد الوعي الوطني الضروري لتحوّل أي أمة[754] إلى جماعة سياسية (دولة بالمفهوم الحديث في العلاقات الدولية)؛ إنه الوعي الذي دفعت أوروبا الثمن الغالي من أجل بنائه من العدم[755]، وفي الحالة العربية، ثمة مجموعة كبيرة من القواسم المشتركة التي كانت تساعد في نموّ هذا الوعي، مثل الدين واللغة. ويبقى الخطر الخارجي (الاستعمار) العامل الأهمّ على الإطلاق الذي استطاع أن يوحد الأقليات والعرقيات والقبائل والمذاهب الكثيرة على مشروع الاستقلال الوطني، حيث ظهر في تلك الفترة أوّل أشكال انتقال الولاء – وإن بصورة غير واعية وغير مقصودة – للقبيلة والجماعة الأولية العضوية إلى الوطن (الدولة)، ويمثّل الاستعداد للتضحية بالغالي والنفيس أسمى أشكال التعبير عنه. إن ممارسات الأنظمة القومية العربية بعد الاستقلال هي التي أوقفت سيرورة بناء الدولة – الأمة. كان في الإمكان أن تستمر هذه السيرورة في التطور من دولة إلى دولة – أمة لولا محدودية الأيديولوجيا القومية التي قامت عليها الأنظمة السياسية العربية. إن عودة النزاعات الطائفية والقبلية والإثنية والمذهبية في كثير من دول العالم العربي، هي تعبير عن إخفاق سيرورة بناء الدولة – الأمة، وعن أن قواعد التنافس على السلطة لا تحظى بتوافق الجميع، وأن الأنموذج الاجتماعي المعروض على المجتمع والمفروض عليه من فوق لم يستطع أن يحظى بقبول مكونات الجماعة السياسية كلها وانخراطها. وهي تعبير عن أن الدولة بمؤسساتها وقوانينها لم تخترق الأبنية الاجتماعية الموجودة في أحشائها، ولا يزال لها هامش واسع يشتغل وفقًا لمنطقه الداخلي العضوي، وهو تعبير كذلك عن أنه لا يزال ثمة من هو مستعد للقتال من أجل فرض رأيه وفكره وأيديولوجيته، أو على الأقل المحافظة عليها... وتعبِّر هذه التعابير وغيرها مجتمعة، عن أن الدولة الوطنية بحدودها السياسية الحالية ونمط إعادة الإنتاج الاجتماعي فيها وقواعد التنافس على السلطة التي تأسست عليها، معرَّضة في أي لحظة إلى التفتت والانفجار. في الحقيقة، إن هذا الانفجار حدث بالفعل في العراق واليمن، ويتراءى زحفه إلى دول أخرى.

يمكن أن نخلص إذًا، إلى أن الشروط التاريخية لإنتاج الدولة – الأمة في العالم العربي معطَّلة، والأدوات المستعملة في تعطيلها هي الأدوات ذاتها التي استعملتها الأنظمة السياسية العربية في الإبطال الموقّت لمفعول الأبنية العضوية السياسي من جهة، وفي الأدوات التي تعيد إنتاج ذاتها عليه. في حقيقة الأمر، إن شروط إنتاج الدولة – الأمة هي شروط الحداثة ذاتها، وسيكون من الإثنومركزية النظر إلى الحداثة من زاوية ثقافية حضارية تعزلها عن طابعها الكوني الإنساني. سنحاول أن نشرح كيف استجابت الدولة – الأمة للإشكاليات المرتبطة بالتعددية الثقافية والعرقية والمذهبية والطائفية، ومعوقات إنتاج الشروط نفسها في

الفضاء العربي.

رابعًا: سيرورة العلمنة

ما الأحوال التاريخية التي تصبح فيها العلمنة شرطًا ضروريًا - وليس وحيدًا - لإضفاء السلمية على الحقل السياسي والفضاء العمومي وتقوية أواصر الاندماج الاجتماعي؟

الإجابة البسيطة عن هذا التساؤل تقول إن حالة الاقتتال الطائفي والمذهبي والقبلي التي يعيشها بعض مجتمعات العالم العربي (العراق، لبنان، سورية، اليمن ...إلخ) أثبتت إخفاق ارتباط هوية الدولة السياسية والاجتماعية بمذهب ديني أو طائفة اجتماعية معيّنة. لا حاجة إلى العودة إلى تاريخ العلمنة كي نبين حاجة اللحظة التاريخية الراهنة إليها، ولكن تبيان هذه الحاجة نظريًا لا يعني أنها ستتحقق دفعة واحدة حين إحساس الضمير الجمعي والوعي العام بها. يكفي أن نذكّر أن العلمنة (Sécularisation) هي صيرورة تاريخية من تمايز الحقول الاجتماعية بعضها من بعض، ولا سيما الحقلين السياسي والديني، كي نفهم لماذا كانت شرطًا ضروريًا للانتقال من أمة المؤمنين إلى أمة المواطنين. لن تتأسس المواطَنة في ظل هيمنة الديني (Le religieux) على التمثلات الاجتماعية للسلطة والدولة والسياسي، واستمرار تهيكل الرابطة الاجتماعية (العلاقة بين «نحن» و«هم» في الفضاء العمومي) من منطلق «دين نحن» و«دين هم».

لا فائدة في خوض الجدل القائم في شأن من يهيمن على الآخر: هل الدين يهيمن على الحقل السياسي أم الدولة تهيمن على الحقل الديني؟ ترجيح الكفة عند بعضهم لمصلحة الموقف الثاني كان مسوّغًا نظريًا لتقليل - بل أحيانًا لنفي - مدى الحاجة إلى العلمنة بوصفها شرطًا تاريخيًا أساسيًا للانتقال نحو المواطَنة وبناء الفضاء العمومي والمجتمع المدني. إن حصر النقاش حول العلمنة بين الديني والسياسي، وأحيانًا البحث عمّن يهيمن على الآخر والانطلاق من ذلك لبناء موقف من العلمانية، يعبّر عن سوء تقدير لأهمية التمثلات الاجتماعية في أن يكون للخطاب الديني - أو بالأحرى الخطاب السياسي المتلوّن بالدين - هذا الصدى الكبير في أوساط الجماهير، أي إننا بذلك نغضّ الطرف عن الأسباب التي جعلت من الدين موردًا سياسيًا هائلًا، لشرعنة البقاء في السلطة ولحشد الجماهير ضد السلطة القائمة. لماذا تحظى الجماعات الراديكالية بهذه الشعبية الكاسحة في عصر العولمة والعقلانية؟ لماذا لا يزال الدين موردًا سياسيًا لا غنى عنه للأطراف كلها؟ لماذا بقي الفرد في البلدان العربية المتعددة الطوائف والمذاهب سجين انتمائه العضوي الأولي؟ لا شكّ في أن هذه التساؤلات تجعلنا نقف على مدى أهمية العلمنة في تجاوز الفرد حدود انتماءاته العضوية من جهة، و«حرمان» كل من الأنظمة السياسية الاستبدادية، والحركات الدينية الأصولية، والأيادي الأجنبية العابثة من مورد مهمّ تستعمله لإعادة إنتاج نفسها وكسب الأتباع وتحريضهم وتأجيج الفتن بين هذا الطرف وذاك. لا يزال الدين عاملًا أساسيًا للتجنيد الطائفي، السياسي والمذهبي، مثلما لا يزال أيضًا عاملًا أساسيًا تشرعن به الأنظمة السياسية وجودها واحتكارها السلطة، كما لا تزال الأغلبية المسلمة تستخدمه في إقصاء «الذميين» من الحقوق السياسية في بعض البلدان العربية (مصر مثلًا)... إنه في الأحوال كلها يُستعمل

لعرقلة بناء دولة القانون.

العلمنة هي إحدى أدوات إنتاج الحداثة، وهي إنتاج للحداثة ذاتها، وبناء عليه سيكون من السذاجة الاعتقاد أن بعض الأنظمة القومية العربية كانت أنظمة علمانية، مثلما يذهب إليه كثير من المفكرين العرب. ما يجب أن نتنبه إليه في مناقشاتنا للعلمانية هو أنها لم تكن قرارًا سياسيًا تتّخذه أنظمة استبدادية تمنع بموجبه تأسيس أحزاب وجمعيات على أسس دينية أو مذهبية أو عرقية... بل على العكس، فقرارات كهذه اتخذتها أنظمة عربية عدة، وكانت عاملًا حاسمًا في تقوية خطاب الحركات الأصولية والطائفية والعرقية، حيث أتاحت لها ذريعة اتّهام الأنظمة بالزندقة والكفر والعمالة للغرب اليهودي - المسيحي، والعنصرية، والطائفية والجهوية، وكانت عاملًا لهجرة الشعبوية من أحضان السلطة إلى صفوف المعارضة الدينية والطائفية والمذهبية. العلمنة بوصفها صيرورة اجتماعية تخترق التمثلات الاجتماعية وتعيد صوغ الرابطة الاجتماعية وتطبعها بنمط جديد من الانتماء لم ينجز في الفضاء العربي. وصفة العلمانية التي أُلصقت بالأنظمة القومية البعثية، الناصرية والبومدينية، هي من اختراع وسائل الإعلام، وانساق وراءها الخطاب الأكاديمي.

العلمنة هي صيرورة تاريخية من إزالة الحساسيات الدينية والعرقية واللغوية من الفضاء العمومي (فضاء التنافس على السلطة وعلى الموارد المادية والرمزية في المجتمع) للسماح بإحلال السلم الاجتماعي الضروري لاشتغال الاقتصاد والحياة الاجتماعية[756]. لكن ما حدث في الفضاء العربي هو أنها «ظهرت»، كما يقول برهان غليون، «كتنازل متبادل عن الذاتية يقوم على إلغاء الطابع الديني للدولة الإسلامية وليس كبناء لذاتية جديدة عصرية وقومية تتجاوز الدين»[757]. أي إن ما قامت به الأنظمة الشمولية هو منع المعارضة الإسلامية من استعمال الدين للوصول إلى السلطة، لأنها كانت تدرك آنذاك أن الدين هو الوسيلة الأقوى لتجنيد الشعوب سياسيًا. ولم يقابَل قرار حظر استعمال الدين بقرارات أخرى تساعد في بناء المواطَنة السياسية والفضاء العمومي ودولة القانون، بل استمرت الأنظمة نفسها التي منعت استعمال الدين في استعماله بطرائق مختلفة بحجة مؤسسات الدولة؛ أي إن ما حدث هو احتكار استعمال الدين في التنافس على السلطة من جانب الأنظمة وحرمان الآخر من ذلك.

يُفهم ممّا سبق، أن العلمانية بوصفها واقعًا ثقافيًا وسياسيًا واجتماعيًا، لا يمكن أن تُختزل في قرارات سياسية أيديولوجية يُمنع بموجبها تأسيس أحزاب سياسية أو جمعيات على أسس دينية ومذهبية وطائفية[758]. إن لمثل هذا القرار أهمية في إضفاء المزيد من السلمية على الحقل السياسي، شرط أن يكون في سياق مشروع مجتمعي تشاركي يحظى بانخراط مكونات المجتمع كلها وموافقتها. العلمنة إذًا، يجب ألا تكون أيديولوجيا سياسية جديدة تستعملها الأنظمة العربية الشمولية مسوّغًا لإقصاء المنافسين لها من هذا الجانب أو ذاك، لكن يجب أن تكون حلًا نابعًا من دينامية اجتماعية تقوم على حماية العناصر العضوية الأساسية التي لا يمكن الفرد أن يتنازل عنها أو يتفاوض عليها في معركة سياسية. العلمنة إذًا هي «تنقية» الفضاء العمومي من تلك العناصر التي يثير استعمالها حساسيات دينية وعاطفية ومذهبية وقومية، ودفعها إلى الفضاء الخاص أو مأسستها وحمايتها بموجب القانون، من خلال إقرارها جزءًا من الهوية الوطنية؛ إذ

تصبح المعركة السياسية معركة دنيوية ومصالحية وليست معركة من أجل البقاء، خسارتُها تعني خسارة الهوية أو اللغة أو المعتقد.

انطلاقًا من هذا التصور للعلمنة، بات واضحًا أنها دينامية اجتماعية رافقت ديناميات أخرى سمحت لها بالتطور وتفاعلت معها لإعطائها الشكل الحالي للدولة – الأمة. أي إن العلمنة كانت أحد أطراف دينامية تاريخية معقدة وطويلة هي دينامية الحداثة التي تضمّ إلى جانبها دينامية المجتمع المدني والفضاء العمومي.

خامسًا: المجتمع المدني

تكمن أهمية استحضار مفهوم المجتمع المدني في مناقشة إشكالية الطائفية والمذهبية والقبلية في العالم العربي، في كونه المفهوم المحوري لمناقشة إشكالية الديمقراطية وبناء دولة القانون ذاتها؛ إذ كان أحد المفاهيم المجندة منذ فجر الحداثة إلى اليوم للتعبير عن حاجات المجتمع المتغيرة باستمرار.

حينما كان من غير الممكن حلّ المشكلة الطائفية إلا داخل حدود الدولة – الأمة المدمِجة للجميع بصرف النظر عن انتماءاتهم العضوية، أي بضرورة بناء دولة القانون، فإن المجتمع المدني كان ركيزة الدولة – الأمة، وهذا من خلال مجموع الديناميات التي يحررها وتخترقه عموديًا وأفقيًا.

يقف مفهوم المجتمع المدني في الفضاء العربي اليوم أمام تحدِّيَين: مواجهة الدولة الشمولية الاستبدادية والتحرر من قبضتها الاقتصادية والأيديولوجية على المجتمع كلًا، ومواجهة الأبنية العضوية التقليدية (القبيلة، الطائفة...) التي لا تزال تحكم قبضتها الثقافية والرمزية والسيكولوجية على الفرد وتصبغ الرابطة الاجتماعية بمنطقها الخاص. الفرد اليوم أمام رهانين: رهان التحرر المادي من قبضة الدولة الريعية، ورهان التحرر السوسيوثقافي من قبضة الانتماءات العضوية. في رأينا، هذان شرطان أساسيان لبناء الفضاء العمومي والمواطَنة، وتجاوز الطائفية ومنطقها.

تقوم فكرة المجتمع المدني على مبدأ فلسفي جوهري هو استقلالية المجتمع الاقتصادي عن المجتمع السياسي[(759)] من حيث إنه الشرط الأوّلي لحدوث التمايزات والتمفصلات الأخرى في الوحدة الاجتماعية والسياسية، من فصل السلطات وانحسار لدور الدولة في الوظائف الإدارية. نادرًا ما أشارت المناقشات في شأن المجتمع المدني في العالم العربي، على الرغم من كثرتها، إلى وقوف الطابع الريعي للاقتصادات العربية عائقًا أمام تشكّله وتطوّره. ولا يزال التركيز اليوم محصورًا على الأبعاد الثقافية للمفهوم، على الرغم من أن الأحوال التاريخية التي مهّدت لنشأته في الغرب كانت انتقال الاقتصاد الأوروبي من الإقطاعية إلى الرأسمالية الصناعية. ولا يتّسع المجال هنا لعرض تاريخ المجتمع المدني والمراحل التي مرَّ بها والدلالات التي شُحن بها في كلّ مرحلة تاريخية، لكن ما يمكن أن نؤكّده ونحن نناقش مشكلة الطائفية في المشرق العربي، هو أن المجتمع المدني لا يمكن أن يتشكّل في مناخ اقتصادي غير إنتاجي يعتمد بدرجة كبيرة على توزيع الريوع في المجتمع وفقًا لصيغ واستراتيجيات عدة، زبونية في أغلب الأحيان؛ أي إن المجتمع الاقتصادي الذي يفترض أن يؤسس للسوق – التي بدورها ستكون حاملًا جديدًا للرابطة الاجتماعية – لا يزال بين أيدي

النظام السياسي القائم. وفي هذا الظرف التاريخي، فإن الفرد لا يمكن أن يكون حرًا في مواقفه السياسية، لأن بقاءه في قيد الحياة واستفادته من خيرات الريع مرهونان بمدى ولائه للنظام وقربه من دوائر توزيعه. تعمل الأنظمة السياسية للدول الريعية على استقطاب النخب السياسية والاقتصادية والمحلية ومنعها من الاستقلال عنها، لكي لا تتحوّل قوة سياسية حاملة مشروعًا ديمقراطيًا، مثلما فعلت البرجوازية الأوروبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

لا تحمل البرجوازية المحلية في البلدان العربية (هذا إن صحّ استعمال مفهوم البرجوازية) أي مشروع سياسي ديمقراطي، لا لأنها غير مترافقة مع نخب فكرية مستقلة فحسب، بل لأن عملية إعادة إنتاج نفسها لا تحتاج إلى الديمقراطية ولا إلى دولة القانون بمقدار ما تحتاج إلى نسج تحالفات في جهاز الدولة تسمح لها بأن تراقب قنوات توزيع الريع من قرب. وعلى العكس من الاقتصاد الإنتاجي، لا يحتاج النشاط الاقتصادي الريعي إلى الديمقراطية ولا إلى دولة القانون، بل هو يحاصرها ويمنع تطوّرها، لأنها تهدّد وجوده؛ في حين أن الاقتصاد الإنتاجي كي يزدهر ويستمر فهو في حاجة إلى أن يشتغل في مناخ تحكمه قواعد السوق الشفافة بعيدًا عن أشكال تدخّل القرار السياسي كافة.

حينما أحكمت الأنظمة العربية قبضتها على الاقتصاد، فإنها حالت دون أن تظهر في المجتمع قوى اقتصادية حاملة مشروعًا ديمقراطيًا، ولم تسمح بالمرور إلا لمن تعرف توجّهاته الأيديولوجية وطموحاته السياسية، فأصبحت الجمعيات والأحزاب والمقاولات ووسائل الإعلام كلّها بين أيدي المقرَّبين من السلطة، تستعملها كلّما استدعى الأمر. وبعد الانفتاح الاقتصادي الذي عرفه معظم البلدان العربية، ازداد الشعور بالإقصاء والحرمان عند جميع الفئات التي كانت بعيدة عن الاستفادة من صفقات اقتصاد البازار واقتصاد الحاويات، وظهرت الدولة بمؤسساتها في خدمة الطائفة التي يتحدر منها أفرادها أكثر ممّا هي في خدمة الجماعة الوطنية كلًا. انتقلت المجتمعات العربية من الإقصاء السياسي الطائفي إلى الإقصاء الاقتصادي الطائفي، ولم يزد هذا إلا في تعميق الشرخ الحاصل منذ عقود. لا يزال الاقتصاد يسير وفقًا لمنطق سياسي بامتياز، وتستعمله الأنظمة بوصفه موردًا سياسيًا، الأمر الذي أبطل مفعول الإصلاحات الاقتصادية التي أطلقتها منذ أعوام، في حين تغطي الأنظمة إخفاقها الاقتصادي بأموال الريوع التي تسمح لها بشراء السلم الاجتماعي، وتلبية حاجات المجتمع المادية من خلال الاستيراد، ومدّ أطرافها في الفضاءات الاجتماعية كلها لاختراقها ومنع استقلاليتها. في ظل الأوضاع الحالية لإعادة الإنتاج المادي للمجتمعات العربية، يبقى الفرد تحت رحمة دولته (نظامه السياسي) الباتريمونيالية للبقاء في قيد الحياة. إن تحقُّق المجتمع المدني يعني تجاوز الاقتصاد الريعي، وتحرّر الفرد من قبضة النظام السياسي، حيث يصبح مجبَرًا على بيع قوة عمله من صاحب رأس المال في مقابل أجر يضمن له سدّ حاجاته، من دون أن يكون مجبرًا على بيع موقفه السياسي في مقابل الحصول على امتيازات ريعية. كما أن غياب اقتصاد إنتاجي مستقل عن الدولة يعني عدم وجود مصادر مستقلة لتمويل الجمعيات والأحزاب الناشطة في المجال السياسي والإعلامي، لأنه لا استقلالية سياسية من دون استقلالية مادية. هذا هو المعوق الأول الذي يجب أن تتحرر منه المجتمعات العربية لتحرير دينامية المجتمع المدني.

التحدي الثاني الذي يواجه المجتمع المدني هو تحرير الفرد من قبضة الانتماءات العضوية الأولية، فالمجتمع الحديث يختلف عن المجتمع التقليدي، أكان في أشكال التضامن التي تجمع جماعاته وأفراده (إيميل دوركهايم: الانتقال من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي)، أو في حامل الرابطة الاجتماعية (فرديناند تونايز: الانتقال من الرابطة إلى المجتمع). ساهم التصنيع والتحضر إلى حدٍّ كبير في تهديم البنى العضوية التقليدية التي كان المجتمع الأوروبي مؤسَّسًا عليها، ومع مرور الوقت أصبحت السوق والعملة في قلب الرابطة الاجتماعية، حيث أثبت كل من الدين والعرق واللغة إخفاقه، وتعلّمت المجتمعات من خبراتها كيف تتجاوزها، من خلال دفعها إلى الفضاء الخاص. لهذا، يمكن القول إن المجتمع الحديث «معولب» في علاقات السوق بحسب الإنكليزي الكبير كارل بولانيي (Karl Polanyi) في كتابه **التحوّل العظيم**[760]. استطاعت السوق أن تحتوي الاختلافات الاجتماعية بأشكالها المختلفة، لأنها تأسَّست في توازٍ مع دولة القانون والمواطَنة؛ إذ كان كلٌّ واحد من الاثنين يدفع الآخر إلى التطوّر. السؤال الذي يُطرح هنا: لماذا لم تؤدِّ مشروعات التحديث التي أُطلقت في معظم البلدان العربية إلى تهديم البنى العضوية بمقدار ما كرّستها وزادت من شحناتها السياسية العصبية؟

في الحقيقة، أطلقت الأنظمة العربية مشروعات تحديثية على الصعيد الاقتصادي، لكنها في الآن نفسه كانت ترفض دائمًا أن يشتغل الاقتصاد وفقًا لمنطقه الخاص: قانون السوق التي تحكمها المنافسة والعرض والطلب، والأسعار. وكانت ترفض إعادة توزيع السلطة في المجتمع أيضًا، ما أدى إلى تقطّع الجذور الاجتماعية للدولة الوطنية بحسب لهواري عدي[761]. كانت النتيجة سريعة: إخفاق المشروع التحديثي وسقوط الدولة الوطنية في أزمة اقتصادية خانقة عرفت فيها ندرةُ السلع والخدمات والشغل ذروتَها. منطق الأزمة الاقتصادية والندرة هو منطق راديكالي، يدفع بالفرد إلى العودة إلى أحضان الجماعة الأولية التي يمكن أن تحميه من تغوّل الدولة سياسيًا ووحشية السوق اقتصاديًا. ربما تفسر الأزمة الاقتصادية الخانقة جزءًا مهمًا من عودة الطائفية، وانتشار الاقتصادات الطائفية في هذا البلد وذاك دليل على ذلك؛ ففي لبنان تقوم مؤسسات الطائفة بكل الوظائف التي يمكن أن تقوم بها الدولة، وبعيدًا عن المشرق، نجد في الجزائر اقتصادًا مزابيًا (لبني مزاب) قائمًا بذاته، يرفض أن يندمج في الاقتصاد الوطني على الرغم من عدم الاندماج السياسي لبني مزاب[762]. نجد الأمر نفسه في مصر واليمن. ما من مساحة تركها تغوّل الدولة على الحقل الاقتصادي وامتداد الأزمة إلى الحقل الاجتماعي وترصد اليد الأجنبية لإثارة الفتن في العمق الاجتماعي، ما من مساحة تُركت لمؤسسات المجتمع المدني كي تنشط وتخترق السياج الدغمائي لكل من المذهبية والعرقية والطائفية، ففي المصانع مُنع النقابات المستقلة، وفي الجامعة وُضعت قيود مختلفة على أشكال النضال الطالبي الحر كافة، كذلك الصحافة مُنعت من النشاط المستقل. إن لبرلة الاقتصاد التي لا ترافقها عملية إعادة توزيع السلطة في المجتمع، ومؤسسات سياسية قادرة على إحداث توازن في السلطة، وقضاء مستقل يحمي الفئات الضعيفة من أنياب السوق، ستكون عاملًا حاسمًا في أن تجعل عملية الصراع على البقاء ميؤوسًا منها بالنسبة إلى الفئات الضعيفة في المجتمع، وفي هذا المناخ المتأزم اقتصاديًا، والمغلق سياسيًا والمحاصر دوليًا، يجد الخطاب الأصولي والطائفي والمذهبي صدى واسعًا ليجند الجماعات الاجتماعية حوله ضد الآخر؛ الإسلامويون ضد

باقي المجتمع، والسنة ضد الشيعة، والأقباط ضد المسلمين... ويصبح النظر إلى إفادة طائفة من مشروعات تنموية أو مناصب سياسية كأنها سرقة حقّ طائفة أخرى من الدولة المستبدة التي لا توزّع الخيرات إلا على الأقربين. لهذا أخذت العلاقة الاجتماعية طابعًا عنيفًا وحادًا، لا بين أفراد الطوائف المختلفة فحسب، لكن حتى داخل أفراد الجماعة الواحدة.

سادسًا: الفضاء العمومي

تأكيد أن المجتمع المدني لم يتشكَّل حتى الآن في العالم العربي، يعني أن الفضاء العمومي الذي ينشط فيه هذا المجتمع ويشارك في بنائه لا يزال يعاني احتواء الدولة إياه وخصخصته من طرف النظام السياسي في أغلبية الأحيان. لكن، وبالنظر إلى المعاني الغزيرة التي شُحن بها الفضاء العمومي منذ إيمانويل كانط إلى يومنا هذا – وهي المعاني التي لا يمكن تجاهلها في مناقشتنا موضوع الطائفية من زاوية حداثية – فإنه تمكن ملاحظة ديناميتين متناقضتين: دينامية انحسار الفضاء العمومي في بُعده السياسي – القانوني، ودينامية امتداد فضاء عمومي افتراضي سمحت به الطفرة التقانية في وسائل الإعلام والاتصال والعولمة. التساؤل الذي نجد أنفسنا أمامه هنا هو: ما الانعكاسات السياسية والاجتماعية على الظاهرة الطائفية والقبلية والمذهبية لانحسار الفضاء العمومي السياسي – القانوني وامتداده إعلاميًا؟ بتعبير آخر: ما الآثار التي ستترتب على انتشار قنوات إعلامية عدة يتحدث كلّ منها باسم طائفة أو مذهب أو قبيلة، في مناخ سياسي يسوده الإقصاء والاستبداد والتهميش، ويزيد من خطورته حضور المصالح الأجنبية في كلّ زاوية؟

الفضاء العمومي هو بناء سياسي قانوني ينشط فيه المجتمع المدني المستقل عن الدولة، وأعضاؤه هم أصحاب حقوق سياسية (Sujets de droit)، ومن هنا يشكّلون مصدرًا للسلطة والشرعية. بالنسبة إلى هبرماس، تشكَّل الحيز العمومي في أوروبا الغربية بفضل الاستقلالية المادية التي تمتعت بها الطبقة البرجوازية، فسمحت لها بتأسيس فضاءات (أندية أدبية مقاهٍ، صحف ...إلخ) للنقاش العقلاني في القضايا السياسية المختلفة التي تهم الشأن العام. ثم تطوَّر ليصبح فضاءً قانونيًا تمارس فيه الرقابة السياسية على السلطة، من خلال مناقشة القضايا والمسائل والقوانين بعقلانية وحرية من جانب جمهور نقدي يستعمل المنطق والعقلانية[763]. فأصبح فضاء المجتمع المدني الذي يمارس فيه سلطته المضادة لسلطة الدولة. أي إنه الفضاء الذي ساعد في تقليص الطابع الافتراسي للسلطة السياسية من خلال إخضاعها للمساءلة والمراقبة المستمرة من جانب المجتمع، حيث تشكَّل الفضاء العمومي لحماية الفضاء الخاص من تدخّل الدولة التعسفي. وما كان ليتشكَّل لولا الاستقلالية المادية التي كان يتمتع بها المجتمع المدني (المجتمع البرجوازي في بداية الحداثة الأولى)، وكلّ ما صاحب البنية الاقتصادية والاجتماعية من تغيرات عميقة في تلك المرحلة.

حاربت الدولة الوطنية العربية الناتجة من الاستقلال، بالأشكال كلها تحت شعار الوحدة الوطنية، المجتمعَ المدني والفضاء العمومي وحاصرتهما بأدواتها الدعائية والتجنيدية التي أشرنا إليها سابقًا. لكن في المقابل، وتحت تأثير الطفرة التقانية الهائلة، ظهر فضاء عمومي من نوع خاص في الفضاء العربي، أكان في

شكل قنوات تلفزيونية فضائية أو مواقع إنترنت. إنه فضاء عمومي مادي ليس له سند قانوني سياسي في المجتمع؛ أي إنه ليس من إنتاج الدينامية الاجتماعية الداخلية بمقدار ما هو إنتاج للعولمة، وهو لم يتأسس تكريسًا لوصول المجتمع المدني والمواطَنة بمقدار ما كان ردة فعل انتقامية على الغلق والحصار اللذين فرضتهما الدولة القومية على المجتمعات المحلية، كما أنه ليس فضاء يستعمل فيه العقل والمنطق لمناقشة قضايا الشأن العام ونقدها، مثلما كان عليه الفضاء العمومي البرجوازي في بداية الحداثة الأولى، بمقدار ما هو منبر للطائفة أو القبيلة تعلن فيه وجودها وحضورها في المشهد السياسي الصراعي. ظهر هذا الفضاء العمومي الإعلامي في مرحلة ضعف الدولة في حدّ ذاتها أو مرحلة انهيارها في بعض الأحيان. وشهدنا عدد القنوات الفضائية التي ظهرت في العراق عقب سقوط نظام البعث، حيث أصبح لكل مذهب قناة تلفزيونية تتحدث باسمه، ولكل قبيلة أو عشيرة كذلك، وتمارس التعبئة ضد الآخر أيديولوجيًا ودينيًا وسياسيًا وعسكريًا. الأمر نفسه شاهدناه في ليبيا بعد سقوط نظام معمر القذافي، حيث أصبح امتلاك قناة تلفزيونية بالنسبة إلى القبيلة مسألة شرف، حياة أو موت.

الفضاء العمومي الحالي هو فضاء افتراضي عابر الحدود الوطنية، جمهوره ليسوا أعضاءَ المجتمع المدني المتمتعين بالقدرة على استعمال العقل لمناقشة قضايا الشأن العام ونقدها عن قرب، بل يتوجّه إلى أعضاء الطائفة والمذهب والقبيلة ويسعى إلى توجيه رأيهم إلى القضايا التي يريدها، وهو من هنا لا يمتلك ميزتَي التفاعل والمشاركة اللتين أسستا الحيز العام البرجوازي. إنه ليس فضاء للتنشئة الاجتماعية الثانوية التي تحدَّث عنها لوكمان (Luckemann) وبيرجي (Berget)[764]، التنشئة الاجتماعية التي تدمج الفرد في المجتمع المدني من خلال غرس قيم المواطَنة فيه من خلال مؤسسات الدولة الرسمية (المدرسة العمومية)، بل هو فضاء إعادة إنتاج الطائفية والمذهبية من خلال شحنها سياسيًا ودينيًا. إذا كان الفضاء العمومي البرجوازي إحدى أدوات بناء دولة القانون، من خلال توسّطه بين الفرد والمجتمع وبين المجتمع المدني والدولة، فإن الفضاء العمومي العربي يشكّل إحدى أدوات عرقلة بناء الدولة - الأمة، من خلال إعادة إنتاج الطائفية في المخيال الاجتماعي للفرد وعملية التعبئة والشحن السياسي والأيديولوجي، وباختصار من خلال تحوّله أداة من أدوات التطييف والقبلنة والمذهبة. يجسّد المثال اللبناني هذا بقوة؛ فعلى الرغم من حرية الإعلام الواسعة في هذا البلد، فهي لم تؤدِّ إلى كسر الحواجز الطائفية بمقدار ما زادت من سماكتها وعلوّها، لأنها حرية إعلام نتجت من ضعف في المجتمع المدني والدولة، لا من صيرورة بناء لدولة القانون والمجتمع المدني. الخوف هو أن يُستغل الفضاء العمومي الافتراضي، في ظل هشاشة التجانس الاجتماعي الحالي وضعف الدولة الوطنية بعد الهزات العنيفة للأنظمة الاستبدادية وتدخّل المصالح الأجنبية، لإعادة استنساخ التجربة اللبنانية في باقي الأقطار العربية، أو ما هو أخطر من ذلك، فإما أن يضع مكونات المجتمع في مواجهة بعضها بعضًا أيديولوجيًا وعقائديًا في المرحلة الأولى ثم عسكريًا في مرحلة لاحقة، لتنتهي بتفتيت الدولة إلى فدراليات في أحسن الأحوال، أو دويلات - قبائل في أسوئها، أو ربما تنتهي باتفاق يعيد توزيع السلطة في المجتمع على قواعد المحاصصة الطائفية، فيشلّها نهائيًا ويقوّض الآمال في الانتقال نحو بناء الدولة - الأمة التي يكون فيها الفضاء العمومي تعدديًا وسلميًا. الاحتمالات كلها قريبة من التحقق، بل

بعضها تحقّق بالفعل (أكراد العراق).

أشار هبرماس إلى أن منذ بداية الخمسينيات من القرن الماضي عرف الفضاء العمومي انتكاسة حقيقية بسبب الطفرة الهائلة في وسائل الاتصال التي أصبحت تتلاعب بالرأي العام أكثر ممّا تساهم في النقاش العقلاني للقضايا العمومية. ولحسن الحظ، حدثت هذه الانتكاسة بعدما أنجز الفضاء العمومي، المجتمع المدني، وظائفه التاريخية المتمثلة ببناء الدولة – الأمة التي يكون الانتماء فيها على أساس المواطَنة، والحقول الاجتماعية متمايز بعضها عن بعض بفضل صيرورة العلمنة. وبناء عليه، لا يُتوقع أن تؤدي انتكاسة الفضاء العمومي، النسبية بالطبع، إلى ما أدّى إليه الفضاء العمومي الافتراضي في العالم العربي. في الواقع، الفضاء العمومي العربي ليس عموميًا إلا في كونه غير خاضع للرقابة التعسفية للدولة، ويصل خطابه إلى الجمهور العام. أما عدا ذلك، فلا يحمل من صفات الفضاء العمومي الكانطي الهبرماسي أي شيء. ربما هي دعوة إلى إعادة النظر في المفاهيم المتعلقة به، لأن الحداثة هي صيرورة متكاملة من الأبنية المتفاعلة بعضها مع بعض.

خلاصة

من خلال العرض السابق، يمكننا أن نضع الاستنتاجات الآتية:

– تشكّلت الدولة الوطنية في العالم العربي في صيرورة غير طبيعية، حيث إنها لم تكن نتيجة دينامية داخلية يمتص فيها المقوّم السياسي من الأبنية العضوية، بمقدار ما كانت نتيجة دينامية التحرر من الاستعمار.

– لهذا السبب، تأسست الدولة العربية، بجهازها البيروقراطي الحديث، ولا تزال تعتمل في أحشائها تناقضات سوسيولوجية وثقافية واقتصادية وسياسية عميقة، ذلك أنها كانت مشكّلة على حدود اعتباطية موروثة عن الاستعمار الأوروبي. وإذا ما نظرنا إلى الدولة الحديثة في أوروبا الغربية، فإننا سنكتشف مدى أهمية الدور الذي قام به الاقتصاد في نشأتها وتطوّرها إلى أن تحوّلت بناءً قانونيًا – سياسيًا تحلّ فيه إشكالية السلطة والتناقضات في المجتمع المدني[765]. في العالم العربي، لم يكن الصراع داخل الجسم الاجتماعي لتشكيل الدولة، بل بين الجسم الاجتماعي الذي وحّده موقّتًا وجود الاستعمار والاستعمار نفسه، أي إن الدولة الوطنية تشكَّلت على أرضية سوسيولوجية فسيفسائية.

– أرادت النخب السياسية التي تسلّمت السلطة بعد الاستقلال، بناء مشروع سياسي اقتصادي يوتوبي، حيث يمكنها بناء اقتصاد غير خاضع لقواعد السوق ومنطقها، من دون إعادة توزيع السلطة في الجسم الاجتماعي.

– اعتقدت الأنظمة السياسية العربية أن الاعتراف بالتناقضات والاختلافات الثقافية والسوسيولوجية والمذهبية والطائفية، سيؤدي إلى إضعاف الجسم الاجتماعي وتفتيته، ووجدت في الأيديولوجية الشعبوية التي وجدت صداها في الثقافة التقليدية المصطبغة بالدين، مبررًا لفرض الأحادية الحزبية والهوية القومية الواحدة، وكلّها كانت مسوّغات لإقصاء الجماعات الأخرى من السلطة.

– إن بناء دولة (جهاز بيروقراطي) مركزية من دون وضع مؤسسات لمراقبة السلطة وإعادة توزيعها في الجسم الاجتماعي، ورفض مأسسة (دسترة) الاختلافات السوسيولوجية والثقافية، سرعان ما أدى إلى تقطّع الدولة عن جذورها الاجتماعية، وتسييس الأبنية العضوية التي حاربتها الدولة وقمعتها، وانحراف هذه الأخيرة إلى الباتريمونيالية الجديدة التي يعيد فيها النظام إنتاج نفسه على قواعد الفساد والزبونية والعينية والجهوية والطائفية.

– حينما وصلت تناقضات الأيديولوجيا القومية العربية إلى حدودها، وتحرَّك الشارع ضدها، بمساعدة أجنبية أو من دونها، وتحت وقع أزمة اقتصادية خانقة، عادت الطائفية والمذهبية لتبرزا إلى السطح وتنذرا بإخفاق الحراك السياسي الذي كان ديمقراطيًا وسلميًا في بداياته الأولى.

– حينما يكون الصراع على السلطة ميؤوسًا منه، والصراع من أجل البقاء عنيفًا، تبدأ الرابطة الاجتماعية في التمزق، وتعود الحاجة إلى الاحتماء بالأبنية العضوية بقوة، سواء من أجل قيادة معركة سياسية، أو من أجل الوصول إلى مصادر الرزق والثروة.

– المجتمع الحديث مهيكل حول عنصرين أساسيين: السوق والفضاء العمومي؛ السوق هي فضاء الإنتاج والتبادل الذي يضمن للأفراد بقاءهم في قيد الحياة، في حين أن الفضاء العمومي هو البناء السياسي – القانوني الذي ينشط فيه المجتمع المدني بتعدده وتناقضاته وخلافاته. حاربت الدولة الوطنية في العالم العربي السوقَ ووضعت مكانها جهازًا إداريًا لتسيير الاقتصاد، وخنقت المجتمع المدني، مفضِّلة توزيع الريوع والزبونية على حساب الإنتاج والاستقلالية، وأغلقت الفضاء العمومي، وفرضت أحادية الفكر والعقيدة، والبروباغندا والقمع على حساب النقاش العقلاني والاندماج الاجتماعي.

في ظل هذه الأوضاع، تصبح الطائفية والمذهبية والقبلية، ملاجئ جديدة للمجتمع للاحتماء من تغوّل الدولة والطابع الافتراسي للسلطة. وسيبقى كلّ حراك سياسي ضد هذه الأوضاع رهين هذه الوضعية التاريخية لفترة أطول من الزمن. لن تكون المرحلة التي تلي سقوط الأنظمة الاستبدادية، الحاضنة السخيّة لأشكال التطرف والمذهبة والقبلنة كافة، أقلّ ألمًا من مرحلة القمع والاستبداد اللذين بُنيت عليهما أيديولوجيا الدولة الوطنية. لا تزال الأبنية العضوية في العالم العربي تدافع بشراسة للاحتفاظ بالسلطة المادية والرمزية التي تتمتع بها ويستفيد منها من هم أحسن تموقعًا داخل هيراركية النظام الاجتماعي التقليدي (الطائفي والقبلي والمذهبي). تهديم هذه الأبنية وانتزاع السلطة منها ودسترتها ومأسستها، هي الخطوة الأولى نحو الحداثة.

(738) سنعود لاحقًا لنفصّل في مفهوم الدولة – الأمة.

(739) عبد الله الغذامي، **القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009).

(740) المرجع نفسه، ص 10.

(741) المرجع نفسه، ص 25.

(742) نقول عنها غير واعية وغير مقصودة لأننا لا نمتلك من الأدوات ما يثبت عكس ذلك، وربما تكون واعية ومقصودة، لكن نتائجها في الآخِر، نتائجها هي ذاتها مقصودة كانت أم غير مقصودة، ولتجنب الأحكام المسبقة غير المؤكدة فضّلنا أن نقول عنها غير مقصودة.

(743) نستطيع أن نشير هنا إلى مثال النظام البعثي السوري، فالطائفة العلوية هي أقلية أمام الطائفة المسلمة السنية، وحتى المسيحية، ولا تمثّل إلا 10 في المئة من السكان، في حين أن تركيبة الجيش السوري تتشكل من أغلبية علوية، ما سمح لها بالحفاظ على السلطة منذ استقلال سورية إلى اليوم. وخلال الوجود الفرنسي في سورية، كان العلويون يمثلون ثلث الجيش، واستطاعوا الحفاظ على التركيبة نفسها بعد الاستقلال.

(744) يمكن أن نضرب مثال سورية وليبيا في هذا الشأن، فحينما انعدمت قدرة الزبونية السياسية على ضمان ولاء المجتمع للنظام، وتجلّى ذلك في الثورة عليه سلميًا ومطالبته بإصلاحات عميقة أو الرحيل، اضطر هذا الأخير إلى استعمال القمع الشامل والقوة العسكرية ضد المعارضة لضمان البقاء في السلطة، ما أدى إلى دخول البلد في حالة حرب أهلية شاملة.

(745)

Fabrice Balanche, «L'Etat au proche - orient arabe entre communautarisme, clientélisme, mondialisation et projet de Grand Moyen Orient,» L'Espace Politique, 11/ 2/ 2010, http://espacepolitique.revues.org/1613, (Visited in 01/ 11/ 2010).

(746)

Ibid.

(747) عبد الرحيم العطري، **سوسيولوجيا الأعيان: آليات إنتاج الوجاهة السياسية**، ط 2 (الرباط: دفاتر العلوم الإنسانية، 2013).

(748) للمزيد عن آليات الوساطة الزبونية للأعيان المحليين، انظر:

Mohamed Hechemaoui, Clientélisme et patronage dans l'Algérie contemporaine, Les Terrains de siecle (ParisCKarthala - Ireman, 2014).

(749)

Lahouari Addi, «Populisme, néo - patrimonialisme et démocratie en Algérie,» inC Rene Gallisot, Populismes du Tiers Monde (ParisC L'Harmattan, 1BB7), pp. 215 - 255.

(750) نعتمد هنا مفهوم مارسال موس (Marcel Mauss) للأمة كلًّا، حيث يعرّفها أنها عملية هدم للسلطات المحلية: سلطة العشيرة والقبيلة والزوايا الدينية والطائفة، وتحويل الولاء إلى سلطة مركزية سيادية، انظر:

Marcel Mauss, Œuvre (Paris: Minuit, 1973).

(751)

Jürgen Habermas, L'Intégration républicaine, Rainer Rochlitz (translation) (ParisCPluriel, 1BBA), p. 135.

(752)

Ibid, p. 140.

(753)

Lahouari Addi, «Nationalisme, Nation et Espace public,» Le Quotidien d'oran, 6 - 7 octobre 1BBB.

(754) نستعمل هنا مفهوم الأمة بالمعنى الذي قدّمه يورغن هبرماس، حيث يرى أن قبل الثورة الفرنسية كان يشير إلى القوميات فحسب، أي الجماعات الإثنية التي تشترك في خصائص إثنية، اجتماعية وثقافية. انظر:

Habermas, p. 135.

من هنا، في الإمكان القول إن الدولة الوطنية في العالم العربي كانت تضمّ أكثر من أمة في داخلها، وإن حاول الخطاب الديني أن يروّج لمفهوم ديني للأمة الإسلامية، ليتّخذها وسيلة لإقصاء الأمم الأخرى، أو في الأقلّ توحيدها.

(755) عن تاريخ القومية في أوروبا، انظر:

Eric Hobsbawm, Nation et nationalisme depuis 1870, Dominique Peters (translation) (ParisGallimard, 2010).

(756)

Lahouari Addi, «Espace public, société et Etat en Algérie,» Le Quotidien d'oran, 21 - 23 avril 2004.

(757) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، 1979)، ص 8.

(758) هذا ما حدث بالفعل في بعض البلدان العربية التي عرفت تجربة التعددية السياسية وفاز فيها الإسلاميون فوزًا كاسحًا. في الجزائر مثلًا، مُنع إنشاء أحزاب سياسية على أسس دينية أو عرقية أو لغوية في دستور 1996، لا كوعي مجتمعي حداثي بمقدار ما كان يهدف إلى حرمان التيار الإسلامي من مورده السياسي الأهم. كما أن مصر، عرفت الخطوة الدستورية نفسها لإيجاد ذريعة قانونية لحظر جماعة الإخوان المسلمين من النشاط سياسيًا.

(759) بخصوص مفهوم المجتمع المدني، نحيل القارئ إلى المؤلفات الآتية: عزمي بشارة، **المجتمع المدني: دراسة نقدية**، ط 6 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)؛ جون إهرنبرغ، **المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة**، علي حاكم صالح وحسن ناظم (مترجم) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، وكذلك:

Habermas, IbidDAnna Bazzo, et. al, Les Sociétés civiles dans le monde musulman (ParisLa Découverte, 2011).

(760)

Polanyi Karl, La Grande transformation (ParisGallimard, 1BA3).

(761)

Lahouari Addi, L'Impasse du populisme (Algérie: ENAL, 1989).

(762) المزاب: هم جماعة اجتماعية تتحدث الأمازيغية، وتتبع المذهب الأباضي. تسكن وادي ميزاب في ولاية غرداية جنوب الجزائر، تحترف التجارة، ولها نظامها الاجتماعي الصارم الذي يفرض على الفرد اتّباعه.

(763)

Jürgen Habermas, L'Espace public, Marc B. de Lounay (translation), 17th ed. (ParisPayot, 1BB7).

(764)

Peter Berger & Thomas Luckmann, La Construction sociale de la réalité, Hors Collection (Paris: Meridiens Klincksieck, 1BB4).

(765) يشير المؤرخ نوربرت إلياس إلى الدور الكبير الذي قام به الريع العقاري في دينامية بناء الدولة الحديثة في الغرب. كان الدافع وراء الحروب الأميرية امتلاك المزيد من الأراضي التي ستتيح المزيد من الريوع الضرورية لتمويل الجيش وجهاز الدولة. وبذلك أخذت الإمارات في الذوبان بعضها في بعض حتى تأسست الدولة القومية الأوروبية في فجر الحداثة، بعد أن مكّن النظام الإقطاعي نفسه من سقوط الإقطاعيين وظهور الطبقة البرجوازية، للمزيد انظر:

Norbert Elias, La Dynamique de l'occident, Pierre Kamnitzer (translation), Evolution (ParisCCalmann - Levy, 1B75).

الفصل العشرون
بناء الدولة - الأمة ومشكلة الانشطارات الدينية/ المذهبية من التسييس إلى العسكرة مقاربة سوسيولوجية - سياسية (العراق أنموذجًا)
...... فالح عبد الجبار

اكتسبت الانقسامات الدينية - المذهبية في العراق زخمًا بيّنًا منذ اتساع ظاهرة الإسلام السياسي بعد الثورة الإيرانية (شباط/ فبراير 1979)، وبلغت مدى هائلًا من التسييس ثم العسكرة، بعد الاحتلال الأميركي للعراق (آذار/ مارس 2003)، فتغلغلت في الإطار الإقليمي، ثم اندفعت في اتساع في بعض بلدان الربيع العربي، لتعزز الاتساع الإقليمي، فالعالمي للظاهرة.

لعل الأنموذج العراقي هو الأكثر سطوعًا ودموية؛ فالنزاعات الأهلية، المذهبية و/ أو الإثنية، مستعرة، خفية أو علانية، منذ عام 1954 وحتى اللحظة، مع فواصل خفوت موقّت، أو اتساع دامٍ.

يمكن الباحث أن يتمسك بفكرة أن قِدَم ظاهرة الانقسام الديني - المذهبي وبروزها الحاد مجددًا بعد نشوء الدولة الحديثة، يبيح الاستدلال أنها ظاهرة جوهرية، تاريخية، متصلة ولا فكاك منها. ولا ريب في أن الهويات الدينية - المذهبية أقدم عهدًا من الهويات الإثنية - القومية، وهي من ثمّ سابقة لنشوء الدولة المركزية الحديثة؛ أي ما يسمى في الأدبيات السياسية السوسيولوجية بـ «الدولة - الأمة».

في هذه الدراسة، نميل إلى اعتماد استدلال معاكس، مفاده أن ظاهرة التسييس وعسكرة الهويات المذهبية معاصرة وجديدة وظرفية؛ أي انتقالية وناجمة عن تحولات كبرى في تاريخ تكوين الدولة الحديثة، أبرزها الطابع المركزي - الاحتكاري المفرط للدولة الحديثة واختلال بنيتها، الذي أثمر فشلها في بناء الأمة - الدولة. أما صعود الإسلام السياسي، حركة وفضاء اجتماعيًا وخطابًا، بما يحمله من إمكانات انقسام مذهبي، بالقوة أو بالفعل، فهو عامل حاسم بلا مراء، إلا أننا نرى أن صعوده هو نتيجة فشل بناء الأمة، وسببًا لاحقًا لتحقيق تسييس الانقسام المذهبي وعسكرته أو تعميقه.

لعل نمو ظاهرة الكونية (أو العولمة) يمكن أن يندرج أيضًا بوصفه عاملًا فاعلًا، بما ينطوي عليه من إذكاء الوعي بالهويات الجزئية، نتيجة كثافة التفاعلات والاتصالات بموازاة أو بعد انهيار «اليوتوبيات» الكبرى (الاشتراكية).

نركز في هذه الدراسة على حقل نجاح و/ أو فشل الدولة في بناء الأمة؛ فهذا هو المنبع الأكبر لتسييس الهويات، على الرغم من اعتماد هذا التسييس على الخزين التاريخي للتمثلات الدينية - المذهبية (ومنها مؤسسات إكليروسية، وبنى فقهية، وطقوس رمزية، ومخيلة جمعية).

نبدأ دراستنا هذه **أولًا**، بإشارات جوهرية لكنها عامة عن معنى الأمة، ومعنى النزعة القومية، أي نزعة تأسيس أمة (Nationalism) وبنائها في دولة في الحقبة المؤدية إلى الانتقال لتأسيس الدول - الأمم في الرقعة العربية، ونتحرى **ثانيًا** منابع النزعة الوطنية العراقية (أي النزعة القومية في الإطار العراقي)، وسيرورة بناء الدولة - الأمة في العراق، ثم نعاين **ثالثًا** تشقق هذا البناء فانهياره، وما رافق ذلك من صعودٍ للهويات الجزئية وتسييسها على أساس مذهبي و/ أو إثني، ونعاين **رابعًا** المنابع المغذية لذلك.

لعل من شأن هذا الامتداد التاريخي للمقاربة السوسيولوجية أن يكشف أن النزاع المذهبي الطائفي ذو مسار تراكمي، تناقصًا أو تصاعدًا، ما يؤكد أننا أمام ظاهرة ظرفية (Conjectural)، أي انتقالية وليست ثابتة، بحسب رأي المدرسة الجوهرية[766] (Essentialist).

أولًا: الأمة والقومية وتشظي المجتمع

النزعة القومية والأمة والدولة القومية (أو الدولة - الأمة) ظاهرات تاريخية فتية، إن جاز التعبير، لا يزيد عمرها على قرنين ونيف، لكن الدولة - الأمة غدت منذ الحرب العالمية الأولى، الشكل السياسي أو التنظيم السياسي الشامل المعترف به، والقائم على تطابق الحدود السياسية للدولة بحدود الأمة كجماعة[767]. وفي حين أن الحدود السياسية هي جغرافية تتعين بإقليم محدد، فإن تعيين الأمة أو اختراعها يعتمد على أساس الثقافة بالمعنى السوسيولوجي، لكن الثقافة بدورها تتميز على قاعدة اللغة، أو الدين، أو العرق[768]، أو حتى مزيج من هذا وذاك. هناك جماعات قومية لا تتوافر على أي عنصر مشترك (الهند مثلًا)، وهناك جماعات تتطابق وتجتمع فيها العناصر الثلاثة المميزة للثقافة (اليابان). على أي حال، ثمة افتراض أن الأمة تتميز بتجانس ثقافي معين، يتيح تماسكها ويبرر اندماجها في إطار دولة موحدة.

يبدو المَعْلم الثقافي المميز للجماعة اعتباطيًا في أحيان كثيرة[769]، ولعل هذا الاعتباط وراء شيوع فكرة «اختراع» الأمة، أو «تخيل» الأمة أنثروبولوجيًا[770]. خلاصة ذلك أن الدولة القومية، والنزعة القومية نتاجان تاريخيان قريبا العهد، على الرغم من تكونهما من عناصر جامعة موغلة في القدم، أو سابقة للتاريخ (اللغة والدين) أو طبيعية (العرق)، شأنَ امتلاك المرء عينين ورأسًا وأطرافًا. والدور الذي تؤديه الثقافة أيًا كان الشكل الذي تتجلى به، هو وظيفة تماثُل ومجانَسة للجماعة المعينة، أي تعيين هوية موحدة، أو هو وظيفة فصل وتمييز لهذه الجماعة بتفريقها عن هوية الجماعات الأخرى، على غرار قانون الهوية الأرسطي (آ=آ وليس ب، ج، د ...إلخ).

كانت الإمبراطورية العالمية هي الوحدة السياسية الأنموذجية للعصور الغابرة، كالإمبراطوريات الرومانية المقدسة والأموية والعباسية والعثمانية (نترك جانبًا إمبراطوريات مغلقة تحولت إلى دول قومية،

كاليابان والصين).

لكن هذه الوحدات الكبرى ظاهرًا، كانت مفتتة داخليًا إلى إمارات، ودول/ مدن، وسلالات حاكمة محلية، وتتوافر على مراكز سلطة لا حصر لها: سلطات طوائف، اتحادات حرفية وأصناف وجماعات دينية، وأمراء حرب ...إلخ. ويمكن المرء في إطار عالم الإسلام أن يضيف سلطات وولاءات للقبيلة، والعشيرة، وأعيان المدن، والأغوات، والمراجع الدينية، ويتحدث عن تعدد الجماعات الإثنية، والأديان، والمذاهب.

الإمبراطورية، هذه الوحدة الشاملة للتنظيم السياسي الغابر، هي كيان مجزأ ومتشظٍّ داخليًا، وتفتقر مكوناته المختلفة إلى الروابط العضوية البانية لتلاحم المجتمعات الحديثة، وهي حواجز منيعة ستواجه بناء الدولة المركزية الحديثة على الأساس القومي و/ أو الإثني المتجانس. لكن الاكتساح كان سريعًا حيثما تطور الاقتصاد التجاري والمدن الصناعية والفكر الحديث تطورًا عاصفًا: تحطيم تقسيم العمل الثابت في المجتمع الزراعي، كسر احتكار رجال الكهنوت للثقافة، تعميم الثقافة العليا عبر نظم التعليم باللغة المحلية، تمركز الدولة (جيشًا وإدارة)، نمو المدن، تكثيف وسائل الاتصال، وإحلال ولاءات جديدة للأمة بوصفها جماعة حرة متساوية (فكرة المواطن والانتخابات) تقف فوق أشكال الولاء القديمة، أكانت «فوق – قومية» (عبر الأديان) أم «دون – قومية» (التنظيمات المحلية للمدن، والإمارات، والقبائل)[771].

لو عاينا مجريات القرن العشرين في الرقعة العربية كافة، من منظار القرن التاسع عشر، لرأينا أن ظهور الدولة القومية (القطرية باللغة الأيديولوجية) يبدو بمنزلة تنظيم سياسي جديد ذي حدين: الحد الأول انفصالي، موجه ضد الجماعة الكبرى المقدسة (العثمانية) الموحدة شكليًا في إطار إمبراطوري، والحد الثاني توحيدي موجّه إلى المجتمع الزراعي – الحرفي المحلي، المتشظي مدنًا، وقبائل، وجماعات دينية ومذهبية وطبقات مغلقة من السادة، والأشراف، والأعيان ونقابات الأصناف والتجار والشيوخ والأغوات، وسادة الطرق الصوفية المنظمة في عوائل ممتدة، وغير ذلك.

نكرر هنا أن الإمبراطورية العثمانية كيان سياسي مقدس (يعني أن شرعيته تقوم على الدين)، متعدد الإثنيات، متعدد الأديان، متعدد السلطات المحلية، يمتد على عموم العالم العربي (عدا المغرب) وأجزاء من شرقي أوروبا ووسطها. ولو استثنينا الأناضول لوجدنا أن معظم الولايات العربية كانت خاضعة لحكم أسر وسلالات تتحدر من النخب العسكرية العثمانية (المماليك مثلًا)، وتتمتع بقدر من الاستقلالية. وهناك مناطق ورقاع تخضع لحكم الأعيان المحليين المسلحين في بعض المدن، أو عوائل الأشراف (في مكة مثلًا) أو شيوخ قبائل (في الصحاري أو في أصقاع الاستقرار الزراعي)، أو كانت بلا حاكم (مثال نجد). وهناك رقاع يحكمها ولاة معينون مباشرة من الباب العالي، لكن ليس من دون سلطات محلية وسطية يقودها منظمو العنف المحليون[772].

كانت الإمبراطورية العثمانية في نشأتها تعتمد المقدَّس في شرعيتها (الدين) في إطار المذهب الحنفي السني، المتسامح مع المذاهب السنية الأخرى (خصوصًا المالكية والشافعية). كما تعتمد فكرة الخلافة التي استقاها العثمانيون (حقًا أو زعمًا) من آخر خلفاء بني العباس في القاهرة[773]. وكان الهرم السياسي

الاجتماعي يحتضن المسلمين السنة في قمته، يليهم المسلمون الشيعة، فالمسيحيون واليهود، وباقي أتباع الأديان الأخرى. واكتسب المسيحيون واليهود وضعًا قانونيًا خاصًا (نظام الملل) يتيح لكل جماعة دينية أن تعيش وفقًا لقانونها وتختار ممثليها لدى سلطات الباب العالي[774].

جاء الانتقال من عصر الإمبراطورية المقدسة إلى الدولة القومية الحديثة مركّبًا، وفجائيًا ومكثفًا، فالدولة الحديثة تقوم على مبدأ المواطَنة؛ أي مساواة أي فرد مع فرد آخر، أكان مسلمًا أم ذميًا، حضريًا أم بدويًا، سيدًا من الأشراف أم حرفيًا، شيخ مشايخ قبليًا متعلمًا أم فلاحًا قبليًا جاهلًا بالأبجدية، أفنديًا أم عاميًا. وتحتاج هذه المساواة إلى دولة مركزية، ومؤسسات دستورية، وخطاب قومي جامع، واقتصاد دينامي متفاعل، ونظام تمثيل ديمقراطي مفتوح.

كانت نطف المركزية الحديثة، والدستورية، والنزعة القومية قد ترعرعت في قلب الدولة العثمانية (ما صار اليوم تركيا)[775]. هذه الحركة التاريخية طورت اتجاهين: لامركزيًا يستهدف إعطاء المجموعات الإثنية غير التركية حقوق استقلال ذاتي (العرب والكرد)، ومركزيًا يركز على الإصلاح المؤسساتي والدستوري الحداثي للدولة المركزية[776]. وتكللت الحركة بانقلاب عسكري حمل ممثلي «جمعية الاتحاد والترقي» القومية المركزية التحديثية إلى سدة الحكم. وكان للاتجاه اللامركزي العربي صدى قوي في المناطق العربية، إلا أنه كان محدودًا وضعيفًا في العراق. ويرى ألبرت حوراني أن القومية التركية أو القومية العربية في تلك المرحلة «لم تكن موجهة ضد تغلغل النفوذ الأوروبي بمقدار ما كانت موجهة أساسًا إلى حل مشكلات الهوية والتنظيم السياسي للإمبراطورية»[777]. ثم يضيف: «النزعة القومية المصرية والتونسية والجزائرية... تبلورت إزاء مشكلات الحكم [الكولونيالي] الأوروبي، وكانت معنية بهذه القضايا في إطار بلدان ذات حدود مرسومة بوضوح».

كانت حال العراق مغايرة لحال بلاد الشام (مثلًا) حيث النزعة القومية العربية قوية (لامركزية وسواها)، ومغايرة لمصر وبلدان المغرب حيث النزعة الوطنية قوية حيال الاحتلال الكولونيالي (الإنكليزي والفرنسي)، أو حيث توجد دولة؛ أي كيان سياسي إقليمي واضح التحديد. أما العراق العثماني، فكان يفتقر إلى العنصرين الأول والثاني معًا.

ثانيًا: الانتقال في العراق – دولة بلا أمة

ورثت الدولة العراقية الوليدة بحدودها كما رسمتها الإدارة الكولونيالية البريطانية في فترة الانتداب (1920 – 1932)، كامل مشكلات الانتقال إلى المركزية الحديثة وبناء الأمة الناجم عن مجتمع مفتت ماقبل حديث. كان العراق يضم أقوامًا عدة: العرب، والكرد، والتركمان، والأشوريين، وينقسم أديانًا ومذاهب، أبرزها الانقسام الشيعي – السني، وينشطر اجتماعيًا إلى أهل مدن وأهل قبائل وعشائر. وتتراتب المدن اجتماعيًا في هرم لامساواتي: السادة والأشراف، التجار والحرفيون، المنظمون في أسر شبه مغلقة ويعتمدون على عصبيات الأحياء (المحلّة بالدارجة العراقية). أما عالم القبائل، فمنشطر إلى بدو وزراع، وتقوم بين

القبائل مفاضلات هرمية: أهل الإبل (المحاربون) والشاوية (رعاة الأغنام)، والحرّاثة (المستقرون في الزراعة)، وأهل الأهوار (المعتمدون على تربية الجاموس وصيد السمك). هذا المجتمع المؤلف من جماعات، تخترقه قيم اجتماعية ودينية ميّالة إلى الانغلاق والتفريق والمفاضلة لا إلى الانفتاح والمساواة والتوحيد. من هنا برزت الحاجة إلى مؤسسات دمج، ودستور منفتح، وخطاب توحيد (الأيديولوجيا الوطنية). ما من أحد كان واعيًا بهذه التشظيات أكثر من الأمير (لاحقًا الملك) فيصل الأول، العربي والسني - الشافعي والحجازي، الواعي المبدأ الجديد الناظم للدولة الحديثة؛ المبدأ الوطني أو القومي، والمدرك حدّة الانقسامات الاجتماعية في الإطار الجغرافي الجديد.

العراق

«إن البلاد العراقية هي من جملة البلدان التي ينقصها أهم عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية، وهو الوحدة الفكرية والملّية [يقصد القومية] والدينية. فهي والحالة هذه، مبعثرة القوى، مقسَّمة، يحتاج ساستها إلى أن يكونوا حكماء مدبرين، وفي الوقت عينه أقوياء مادة ومعنى»[778].

يعدد فيصل الأول الانقسامات الاجتماعية: «1 - الشبان المتجددون (الحداثيون)، 2 - المتعصبون (المحافظون)، 3 - السنة، 4 - الشيعة، 5 - الأكراد، 6 - الأقليات غير المسلمة، 7 - العشائر، 8 - الشيوخ، 9 - السواد الأعظم الجاهل المستعد لقبول كل فكرة سيئة...»[779].

نجد هنا الانقسام الإثني (عرب - أكراد) والديني (مسلمون - مسيحيون) والمذهبي (شيعة - سنة) والاجتماعي (العشائر والمدن)، والفكري (الحداثيون والمحافظون). ويضيف: «أقول وقلبي ملآن أسى، إنه في اعتقادي لا يوجد في العراق شعب عراقي بعد، بل توجد تكتلات بشرية خالية من أي فكرة وطنية، متشبعة بتقاليد وأباطيل دينية، لا تجمع بينهم جامعة... فنحن نريد والحالة هذه أن نشكل من هذه الكتل شعبًا نهذبه، وندربه ونعلمه»[780].

لعل أبرز مَعْلَم على أزمة البحث عن الهوية في العراق في عام 1921، ما دار بين الأمير فيصل (قبل تتويجه) والسير بيرسي كوكس (Percy Cox) المندوب السامي البريطاني والحاكم الفعلي للعراق. كانت بريطانيا تتجه إلى إنشاء دولة عراقية وفقًا لروح العصر، أي مبدأ القوميات الذي جاء من مصدرين متعارضين، الرئيس الليبرالي الأميركي وودرو ويلسون (Woodrow Wilson) والرئيس الثوري الروسي فلاديمير لينين (Vladimir Lenin)، على أن تضم الدولة ولايتي بغداد والبصرة، أما ولاية الموصل فكانت عمليًا تحت الاحتلال البريطاني، لكن غير مدرجة بعدُ للحسم. واعترض فيصل على الكيان الهزيل (ولايتا بغداد والبصرة) المحاط بالأتراك (الذين يطالبون بالموصل) والإيرانيين والسعودية (جنوبًا)، ورأى أن ذهاب الأكراد في دولة يعني أنه (فيصل) سيجلس على عرش مملكة ذات أغلبية شيعية لن تقيم له - هو السني الشافعي (شأن الأكراد) - وزنًا. ولعل ضم ولاية الموصل إلى الكيان الجديد قيد الإعداد جاء في إطار المصالح النفطية البريطانية (آفاق استكشاف النفط في الولاية)، لكنه جاء أيضًا في إطار البحث عن

ركائز لتوازن بناء الأمة العراقية الجديدة، في منظور فيصل، وبذلك حُتم على مصير الإقليم الجديد أن يكون ثنائي القومية، بتوازن ديني/ مذهبي (تقريبي)[781].

إن الانقسام العربي – الكردي، أو «الثنوية» القومية، مَعْلَم ينتمي إلى عصر القوميات؛ المبدأ الناظم للدولة الحديثة، أما الانقسامات الدينية – المذهبية والحضرية – القبلية، فهي إرث تاريخي اجتماعي إسلامي.

كان على الدولة الجديدة أن تحل مشكلة الاندماج الصانع للأمة، أو بعبارة أخرى كان العراق دولة تبحث عن أمة.

أقيمت الدولة الجديدة على أساس نظام برلماني دستوري، على رأسه ملك عربي، مسلم، نبيل الأصل، هو الملك فيصل بن الحسين. هذا الترتيب يعكس طبيعة القوى الفاعلة: القوة الكولونيالية (بريطانيا) بنظامها الملكي الدستوري على نمط برلمان ويستمنستر (بمجلسيه: العموم واللوردات)، والأرومة العربية للحكام، التي تمثل النزعة القومية العربية – الإثنية الناشئة، التي يحملها الملك فيصل والضباط العراقيون الذين التحقوا به في سورية (الضباط الشريفيون نسبة إلى الشريف حسين)، أما النسب القريشي للملك، فيلبِّي مطالب أيديولوجيا النسب المكينة عند عوائل السادة (الشيعة) والأشراف (السنة)، كما يتناغم مع أيديولوجيا النسب عند القبائل العربية، والأهم من ذلك عند طبقة المجتهدين الشيعة في النجف وكربلاء.

يلاحظ أن الاستفتاء البريطاني على نشأة الدولة والأمير فيصل حظي بقبول عام وسط الشيعة والسنة، واعتراض شديد وسط الأكراد والتركمان، وهو مؤشر إلى جدية الانقسام الإثني (الأكراد)، والاعتراض التركي (خارجي)، وغياب الانقسام الطائفي[782].

باستثناء الأكراد لأسباب إثنية، والتركمان لأسباب سياسية (تركيا)، فان اختيار الأمير فيصل بن الحسين حظي بقبول عام سني – شيعي في الاستفتاء العام، وهو يوائم – بهذا المقدار أو ذاك – ميلاد النزعة الوطنية العراقية في عام 1920. ولدت هذه النزعة قبيل عام 1920 واشتدت بعده، وهو عام الثورة العراقية، خصوصًا في المدن، على أيدي عدد من تجار المدن وعلى رأسهم التاجر الشيعي جعفر أبو التمن مؤسس الحزب الوطني، وهو أول حزب سياسي حديث شيعي – سني. وعلى الرغم من ضعف المدن (24 في المئة من السكان)، فإنها اضطلعت بدور صانع الأفكار ومحرك التمردات ضد سلطة الانتداب؛ إذ نظمت في بغداد أول تظاهرات في شكل احتفالات دينية – سياسية: مولد نبوي (طقس سني) في جوامع شيعية، وموكب حسيني (طقس شيعي) في جوامع سنية، فكان الطقس المشترك الجديد إيذانًا بولادة الوطنية العراقية وسط عرب المدن[783].

إضافة على ذلك، حمل الضباط الشريفيون العائدون من سورية بعد الاحتلال الفرنسي، أفكار النزعة القومية العربية الداعمة – بصيغتها آنذاك – التوجّهَ الوطني العراقي. كما أن الخطاب القومي المحلي (الوطني) تعزز بفضل فتاوى النجف السابقة لثورة 1920 واللاحقة لها، في دعواها إلى استقلال «الأمة العراقية» بأمير عربي مسلم، وهي فتوى تعكس وعي المجتهدين بالمبدأ القومي الناظم للأمم في جانب، مثلما

تعكس تمسكهم التقليدي بالبعد الديني العام الخالي من التعيين المذهبي[(784)].

هكذا وُلدت الوطنية العراقية أمام تحديات الكولونيالية الغربية، لتلحق بالنزعات الوطنية المماثلة في مصر والجزائر، وتونس ...إلخ، لكنها بخلاف ذلك ولدت على أساس اتفاق وتفاهم سني - شيعي؛ نعني بالتحديد اتفاق قوى اجتماعية فاعلة قوامها تجار المدن وشيوخ العشائر والنخب العسكرية - الإدارية المتحدرة من الإدارة العثمانية.

كانت بنية الدولة الوليدة ثنائية: دولة الانتداب الحاضرة بشكل مندوب سام وجيش بريطاني وجهاز من المستشارين الغرباء، ودولة وطنية بشكل ملك وجهاز إداري ووحدات عسكرية من عناصر عراقية. وكانت هذه «الثنوية» تجمع مصالح القوة الكولونيالية في جانب، وشروط تقرير المصير المحلي في جانب آخر.

هذه الثنائية في تركيبة الدولة في الحقبة الكولونيالية، تركت أثرها في سيرورات تكوين الدولة وبناء الأمة. هاتان العمليتان (تكوين الدولة وبناء الأمة) متطابقتان إلى حدٍّ كبير في المجتمعات المتجانسة، لكنهما مفترقتان، أو تنعمان باستقلال نسبي إحداهما من الأخرى في المجتمعات اللامتجانسة (أو المبرقشة كما أفضِّل تسميتها).

بدأ تكوين الدولة يتعلق بنظام المؤسسات والرقعة الإقليمية للكيان السياسي الجديد، بدستوره وقوانينه وبنى السلطة (الوزارة، الإدارة، الجيش، الشرطة)، العملة، العاصمة، العلم... وغيرها.

أما بناء الأمة، فيتعلق بإرساء الآليات الضرورية لضمان رضى شتى الجماعات الإثنية والدينية والثقافية ومشاركتها، واندراجها في المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية.

بالطبع، هاتان العمليتان متداخلتان على الرغم من تباينهما. تؤسس العملية الأولى (تكوين الدولة) الدولة كونها جهازًا للإدارة والحكم، وتؤسسها العملية الثانية (بناء الأمة) كونها ممثلًا لجماعة قومية (ذات تجانس) أو وطنية (تقطن إقليمًا موحدًا).

سنرى كيف أن هذه الثنائية ستفعل فعلها في كل حقل، ابتداء من تحديد الدولة الرقعة الجغرافية، أي تثبيت الحدود، وإنشاء مؤسسات الدولة، مثل: الجهاز الإداري، والوزارات، والمؤسسة العسكرية، ونظام التعليم الحديث، ونظام القضاء، والدستور والبرلمان، والمؤسسات الرمزية مثل: العاصمة، العَلَم، المؤسسات الاقتصادية (العملة والبنك المركزي) والنواظم الاقتصادية، ومن ذلك الضرائب.

أمضت عملية بناء هذه المؤسسات لتكوين الدولة كجهاز سياسي للحكم، عددًا من الأعوام تميزت باضطرابات كبرى تمثل ردة فعل دول المنطقة عمومًا والمجتمع الأهلي المتشظي خصوصًا تجاه الدولة الجديدة.

يقول لونكرك، وهو عسكري إداري ومؤرخ بريطاني خدم في العراق، عن فترة التكوين هذه: «الوضع الدستوري للمنطقة [العراق] ملتبس. ثمة سيادة تركية لا تزال قائمة، على الرغم من إنها كامنة، وثمة انتداب تقبله بريطانيا ويرفضه العراق نفسه، وثمة نظام ملكي دستوري لكن الدستور لم يسنّ، وثمة معاهدة

مبتغاة مع بريطانيا، لكنها لم تكتب»[785].

مثلًا، اعترض الجيران كلهم على حدود العراق: إيران اعترضت على كردستان وشط العرب، تركيا اعترضت على ضم الموصل، السعودية على منطقة الحياد، وبريطانيا نفسها على الكويت. وبالطبع كان من المحال على أي جماعة أهلية (محلية) أن تثبِّت رقعة الإقليم (العراقي)، وهو الشرط الأساس لأي دولة حديثة، من دون القدرة العسكرية البريطانية المتفوقة. ودخلت دولة الانتداب في نزاع مع الدولة المحلية في شأن وتيرة بناء المؤسسات وحدودها، فمثلًا اعترضت بريطانيا على توسيع الجيش وأبقته في حدود 7500 جندي، كما جوبهت خطط التجنيد العام (بدلًا من التطوع) بمعارضة بريطانية (للحفاظ على اعتماد العراق على القوة العسكرية البركولونيالية)، ومعارضة القبائل، لسبب آخر يتصل بالخوف من أخذ الأبناء للخدمة وحرمان الأسر الفلاحية من القوة البشرية المنتجة. ونشب صراع آخر بين الاثنين على الدستور الذي ربطت بريطانيا الموافقة عليه بإبرام المعاهدة العراقية – البريطانية.

حدث تصادم آخر بين شقَّي الدولة الكولونيالية، البريطاني والعراقي، في شأن النظام القضائي، حيث دفع البريطانيون باتجاه تقسيم العراق إلى قضاء حضري خاضع للقانون الوضعي، وقضاء قبلي خاضع للعرف العشائري. كان هذا التدبير في العرف البريطاني، وسيلة اقتصادية جديدة بالحكم (Cost -effective Rule)، يتكفل فيه مشايخ العشائر بإدارة القضاء والأمن في الأرياف، وتتولى فيه القوة الجوية البريطانية معاقبة العصيان، أيّ عصيان[786].

لم يمر تكوين مؤسسات الدولة بلا تمردات واعتراضات محلية، وتمردات قبلية عربية ضد الحكم البريطاني، أو تمردات إثنية (تمردات الشيخ محمود البرزنجي – السليمانية) ضد تأسيس الدولة (في العوام 1920، 1924 و1930)، أو احتجاجات حضرية ضد المعاهدة البريطانية، أو اعتراضات وفتاوى دينية (من النجف) تحرِّم على الشيعة الخدمة في الدولة، اعتراضًا على النفوذ البريطاني لا تصادمًا مع فكرة وجود دولة عراقية. لكن هذه السيرورة حظيت أيضًا بدعم حضري – قبلي توطد بالتدريج. تعود منابع هذا الدعم إلى عمليات بناء الأمة، أي إدراج شتى الجماعات في بنية الدولة وفتح باب المشاركة السياسية والإدارية والاقتصادية والثقافية أمامها. وبالفعل، اشتملت أول وزارة عراقية على مزيج عربي – كردي، شيعي – سني، ومسلم – يهودي (موسوي)، كما أن البرلمان العراقي نُظم على أساس تمثيل المحافظات وإفراد حصة للموسويين (اليهود) والنصارى (المسيحيين)، وفق منطوق دستور 1925.

لكن العملية الأهم هي استخدام السلطة التوزيعية للدولة – كمالك لرقبة الأرض – في استحداث طبقة واسعة متعددة المشارب من ملّاك الأرض، ثم طبقة رجال الأعمال، وشكلت هاتان الطبقتان الأساس الاجتماعي والاقتصادي لبناء الأمة ذات الأغلبية الريفية (76 في المئة من السكان). وكانت هذه الطبقة الجديدة تضم شيوخ قبائل العرب، والأغوات (زعماء قبائل الأكراد)، وسادة وأشرافًا شيعة وسنة، فضلًا عن تحول النخب السياسية من الضباط والإداريين، بل الملك فيصل نفسه، إلى ملاك أراضٍ. وبإنشاء طبقة ملاك متماسكة وموالية، حازت الدولة الوليدة أداة جبارة لدمج شظايا الجماعات الإثنية والمذهبية والدينية المتنافرة.

يلاحظ أن تركيب طبقة ملاك الأرض يوازي تقريبًا التركيب المذهبي - الديني والإثني: نحو 48 في المئة من الشيعة، و20 في المئة أكراد سنة، و18 في المئة عرب سنة، فضلًا عن وجود تركمان وأشوريين وسواهم في صلب هذه الطبقة[787] التي وجدت في استقرار الدولة حماية لحقوق الملكية الجديدة للأرض، كما وجدت في المشاركة بمجلس النواب والأعيان وسيلة لضمان مصالحها وتمثيلها. وعلى الرغم من أن هذه المصالح كانت جزئية ومأخوذة على انفراد، فإن تنوع طبقة ملاك الأرض ضمن الاندراج المتوازن لشتى الجماعات، عمل بالتدريج على تسهيل بناء الأمة.

معنى ذلك أن انفتاح النظام السياسي على تمثيل شتى الجماعات والمشاركة في الثروة الاقتصادية، الأرض أولًا، فرأس المال في إطار اقتصاد السوق الحر، أتاحا للدولة كونها جهازًا للحكم، أن توسع وظيفتها من مجرد جهاز تحكّم إلى كيان يمثّل أمّة في قيد التكوين.

أدت المؤسسات والمنظومات المركزية للدولة، كالمدارس والجيش، أو الإدارة والبرلمان دورها في عمليات المجانسة والتوحيد. ولعل تطوير الشبكات الحديثة للاتصالات والمواصلات (بناء الطرق، الملاحة التجارية، السكك الحديد) ساهم في تقليص العزلة السرمدية بين المجموعات الحضرية والريفية، وخروج المدن المنغلقة على ذاتها من عزلتها السابقة كي تنشط وتتفاعل في فضاء وطني مشترك ناشئ حديثًا.

شرعت الخطوط الفاصلة بين الأحياء المغلقة داخل المدن بالتلاشي، وظهرت أحياء جديدة قائمة على المهن الحديثة، لا العصبيات الفارطة. كما عجَّل استقرار القبائل نهائيًا في الأرض وتفتت الاتحادات القبلية، في تفكيك هذه «الدويلات» القبلية.

لعل ما سهل عمليات بناء الأمة، أن الوعي بالانتساب الإثني والديني والمذهبي كان وعيًا ثقافيًا وبقي - باستثناء الكرد - غير مسيّس؛ فبؤرة الولاء آنذاك كانت على الدوام (ولا تزال في حدود معينة) مرتبطة بالتنظيم الاجتماعي المحلي، كالعشيرة والجماعات القرابية (الأسر الممتدة للسادة والأشراف) والقرية وعصبيات المدن. وضمن هذه التشكيلات الاجتماعية كانت الطبقات أو الشرائح القديمة (ماقبل الحديثة) تنشط وتفعل فعلها: الأرستقراطيون، الأشراف، التجار، الشيوخ والأغوات، الحرفيون (الأصناف)، ومن هؤلاء نشأت طبقة الملّاك ورجال الأعمال الجدد (التجار، الصناعيون، المصرفيون، والمقاولون).

بقي أن نضيف أن عمليات الاندراج في بناء الأمة لم تكن سلسة دومًا، ولم تكن طوعية دومًا، بل اتسمت في فواصل مهمة باستخدام وسائل العنف السافر والقوة العسكرية: قمع حركات الكرد (ابتداء من عام 1924)، قمع تمردات القبائل ضد الخدمة العسكرية (1934)، قمع حركة الأشوريين (1936)، هجرة اليهود (1948). لكن المجرى العام، على الرغم من هذه الفواصل، تميز بقدرة الدولة المركزية على بناء اللحمة بين الأجزاء المبعثرة، واتصاف عمليات الاندراج أو التكامل بالدينامية[788].

لعل أبرز مَعْلَم على نجاح مسعى الدولة في بناء الأمة، أن الانقسامات الاجتماعية - الطبقية في الأربعينيات والخمسينيات (الفلاح حيال المالك الإقطاعي، العمال حيال رأس المال الأجنبي/ المحلي،

الطبقات الوسطى الحديثة المعتمدة بأغلبيتها على التعليم/ بيع المعرفة حيال الطبقات القديمة)، ولّدت حركات ثورية عارضت النظام الملكي على أساس أيديولوجي - اجتماعي، تعبيرًا عن الاحتجاج على الإقصاء السياسي والاقتصادي. وكانت مرجعيتها في ذلك شعب ضد حكومة، فلاحون ضد إقطاعيين، عمال ضد رأسماليين، ووطنيون ضد حكم كولونياليين غرباء في إطار عراق موحد.

ثالثًا: الحقبة الجمهورية: دول تفتيت

لا تنمو الأمم على الأشجار، فهي لا تنتمي إلى حقل الطبيعة بل إلى ميدان التنظيم السياسي - الاجتماعي - الثقافي كنتاج عمليات مقصودة لتكوين الدولة وبناء الأمة. وهي تتأسس بأشكال عدة: تنشأ الأمم أولًا من وجود جهاز سياسي مركزي لا يستطيع الاستمرار من دون وجود تقانة عسكرية ووسائل اتصال متطورة، وتنشأ ثانيًا من وجود نظام اتصال ثقافي موحِّد (اللغة، مؤسسات التعليم، الجرائد، الكتب، ولاحقًا الإذاعة ...إلخ). وتقوم ثالثًا على قاعدة نظام اتصال مادي (طرق، وحدات إنتاج، تجارة وأسواق) متداخلة ومتكاملة في رقعة محددة، شرط أن يكون الجهاز السياسي والحقل الثقافي والفضاء الاقتصادي - التداولي مفتوحًا على المشاركة أمام الجماعة الوطنية اللامتجانسة من حيث الإثنية أو الدين أو المذهب أو أي مَعْلَم من معالم تعيين الجماعة الوطنية وتجانسها. وتؤدي الدولة دورًا حاسمًا في توطيد هذا التجانس أو زعزعته وتخريبه.

عرضنا في أواخر المبحث السابق كيف أن دولة الحقبة الملكية، ابتداء من الفترة الكولونيالية وحتى سقوطها (1921 - 1958)، نجحت في لملمة الأبعاض الاجتماعية وإدراجها في عمليات تكامل، بانية أمة لم يكن لها وجود سابق سوسيولوجيًا وسياسيًا.

أفضت عمليات التكامل هذه إلى نشوء طبقات جديدة: أرستقراطية ملّاك الأرض متعددة الإثنيات والأديان والمذاهب، وطبقة كبار رجال الأعمال المتنوعة بالمثل، وكانت هذه ركيزة النظام السياسي وأعمدة تلاحم الأمة. إضافة إلى ذلك، نشأت طبقات أخرى تقف دون تلك، والأبرز بينها هي الطبقات، أو بالأحرى الشرائح الوسطى التي كانت بالقياس على الطبقات العليا تقع في أسفل السلم الاجتماعي بجوار الحِرَفيين المتحولين عمالًا مأجورين في المدن، وأبناء القبائل المتحولين فلاحين أشبه بالأقنان، يزرعون بأسلوب المحاصصة أو يهاجرون إلى مدن الصفيح ليوسعوا صفوف الهامشيين.

كانت هذه الشرائح الوسطى مستبعدة من المشاركة السياسية، فأحزابها الأيديولوجية محظورة، وهي في عمل سري، أو شبه علني، وأفكارها تُعَدُّ هدّامة (برطانة ذاك العصر)، وهي تنظر إلى طبقات الأعيان والشيوخ والأغوات والأثرياء الجدد نظرة ازدراء، وتراها قوى محافظة، استغلالية، بل متخلفة، فضلًا عن كونها تابعة، أي لاوطنية، بحكم علاقاتها ببريطانيا والأحلاف العسكرية. ثمة هوة اجتماعية - ثقافية تفصل بين الاثنين، برزخ لم يسعَ أحد إلى عبوره، أو ردمه بالكامل. جاءت ثورة تموز/ يوليو 1958 في معنى من المعاني، حركة تمرد باسم الطبقات الوسطى والشرائح الدنيا ولمصلحتها، تدعمها طبقة واسعة من عمال المدن

والفلاحين أشباه العبيد.

لو تناولنا هذا الحدث وما تلاه لا من منظور ثنائيةِ «ثوري – محافظ»، بل من منظور آخر هو بناء الأمة، لوجدنا أن هذا الحدث العاصف قلب بنى الدولة وقوام التشكيلات الاجتماعية والعلاقة بين الاثنين رأسًا على عقب. أدت الحركة إلى فتح جزئي لأبواب المشاركة المغلقة أمام الطبقات الوسطى وتلبية أبرز مطالبها الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية، ومنها: غلق القواعد الأجنبية، الخروج من حلف بغداد، الإصلاح الزراعي، قانون النفط الوطني، قانون المرأة. في مقابل هذا التطور الجديد، ولّد حكم الطبقات الوسطى العسكرية – المدنية، خللًا في عمليات الاندراج والتكامل الوطني البانية للأمة. ومثلما عجز الأعيان عن الاستجابة للتغيرات الاجتماعية في العهد الملكي، عجزت الحكومات «الثورية» المتعاقبة عن إرساء مؤسسات مفتوحة وبديل اجتماعي جامع لبناء الأمة، وفتحت الباب أمام اختلالات متعاقبة.

إنّ لهذه النقطة أهميتها التاريخية، إذا تذكرنا أن سلك الضباط – أو «الجندي/ السياسي» بحسب حنا بطاطو – كان العنصر المهيمن على هذا التحول في القمة، وأن هذا السلك كان منقسمًا أيديولوجيًا، ولا يتميز بالتنوع الإثني – المذهبي للطبقات القديمة، فعناصره سنية في الأغلب، وإن غطت الصراعاتُ المستديمة بين الضباط بميولهم السياسية المتناقضة وانتماءاتهم الجهوية الضيقة (عصبوية مدن، أو أحياء، أو جهات)[789] على المشهد السياسي في انقلابات متتالية. خلاصة ذلك، أن سلك الضباط باحتكاره السلطة، أقصى الشرائح المدنية من الطبقات الوسطى، أو أدرج فئات منها بحدود ضيقة، وأخفق في توحيد هذه الأخيرة، ما أدى إلى الإخفاق التام في تمثيل التنوع الإثني والديني المذهبي، بل حتى الجهوي، للمجتمع العراقي، وأخلّ بسيرورات بناء الأمة، بفعل طابعه المنغلق سياسيًا، فأول إجراء للجندي السياسي، كان إلغاء العرش، وهو عنصر التوازن بين السلطات آنذاك، وإلغاء البرلمان قناة التمثيل، وإلغاء المحكمة الدستورية، وحصر السلطات بيد السلطة التنفيذية. واستمر هذا الانسداد، بشكل أو آخر، حتى نهاية حكم البعث بعد الغزو الأميركي في عام 2003.

في الواقع، كان حنا بطاطو أول من أشار مبكرًا إلى الاختلال المتواصل في بناء الأمة نتيجة ذلك في هذه الحقبة الجمهورية، وشاركه في ذلك عدد وافر من المؤرخين ممن درسوا الدور المركزي للجندي السياسي؛ فإلغاء المؤسسات التشريعية وإحلال نظام المحاكم العسكرية عوضًا عن القضاء المدني، وإزالة المحكمة الدستورية، قضى على الفصل النسبي بين السلطات، وباتت السلطة التنفيذية هي المرجع الأعلى، وتحولت سيادة الشرعية من التفويض الانتخابي والأصل النبيل للعائلة المالكة ونخب العهد القديم إلى اعتماد أيديولوجيات شعبوية (الشعب، الثورة، القومية العربية، الماركسية)[790].

عند دراسة تركيبة نخب الدولة بين عامي 1958 و1979، تُلاحظ ثلاثة اتجاهات رئيسة: صعود دور الضباط المحترفين، انحسار تمثيل القطاعات الشيعية والكردية، والتحول من نخب تتحدر من الشرائح العليا الحضرية للطبقات الوسطى إلى فئات قروية (أو بلدان طَرَفية) من الشرائح الدنيا للطبقات الوسطى[791].

كانت الشرائح العليا من الطبقات الوسطى تميل في الإطار العراقي آنذاك إلى اعتماد الدولة ناظمًا، لكنها كانت تنزع إلى الحفاظ على اقتصاد السوق (1958 – 1963)، أما الشرائح الدنيا من الطبقات الوسطى، فكانت، بفعل اعتماد حراكها الاجتماعي والاقتصادي على الدولة، تميل إلى تمجيد الدولة كغاية في ذاتها، وإلى توسيع سلطة الدولة للهيمنة على المجال الاقتصادي. وتندرج عمليات تأميم رأس المال الوطني في عهد عبد السلام عارف (1963 – 1965) في هذا الإطار، والمفارقة أن هذا العهد ترك رأس المال النفطي الغربي بلا مساس[792].

من هنا، اقترن غلق النظام السياسي من دون التمثيل الواسع لمكونات الأمة، بغلق الحقل الاقتصادي أمام القطاع الخاص واحتكاره من الدولة على أيدي فئات طرفية من الشرائح الدنيا للطبقات الوسطى.

الأكثر من ذلك أن الشرائح الدنيا من الطبقات الوسطى، بجناحيها العسكري أو المدني، لجأت بسبب ضعفها وتكوينها الثقافي، إلى شبكات القرابة والجهوية و/ أو القبلية، دافعة الاحتكارات الفئوية للمجال السياسي والحقل الاقتصادي إلى مديات أبعد. وبفضل عوائد النفط المتزايدة، غدت الدولة كهيئة للحكم، منفصلة نسبيًا – وفق تعبير بطاطو – عن علاقات القوى الناجمة عن الثروة الاجتماعية[793]، وباتت مديات المشاركة السياسية والاقتصادية رهينةَ الدولة المختلة من حيث هي ممثل الجماعة القومية (أو الوطنية)، ولعل أفضل مثال يساق في هذا الباب، انفجار التمردات المسلحة للحركة الكردية، وبروز الإسلام السياسي الشيعي برداء طائفي (وهو ما سنتناوله بتفصيل أوسع في المبحث الرابع من هذه الدراسة).

تلك هي ثمار الحقبة «الثورية» من حكم المؤسسة العسكرية. ولا نغالي إذا استنتجنا من تاريخ حقبة البعث (1968 – 2003)، أن مسار بناء الأمة حافظ على عوامل الاختلال نفسها لكن بمستوى أعلى: انغلاق النظام السياسي، وهيمنة الدولة على اقتصاد السوق، وتفاقمت هذه الميول بفعل الحروب المتواصلة: الحرب العراقية – الإيرانية (1980 – 1988)، وحرب الكويت (1991 – 1995)، والحصار (1995 – 2003)، أو بفعل التمردات الكبرى (انتفاضات الكرد والإسلاميين الشيعة عام 1991)، أو بفعل عمليات تهجير قطاعات من الشيعة (1974، 1980 – 1981) والمعسكرات الإجبارية للأكراد (1987 وصاعدًا).

ينبغي، تفاديًا للبس، تحليل بنية الدولة وطبيعة التحولات السوسيولوجية التي نتجت من هذه الحقبة، وآثارها السياسية لجهة بناء الأمة.

نميل في هذه الدراسة، كما في دراسات أخرى سابقة، إلى توصيف النظام البعثي بأنه نظام توتاليتاري (شمولي)، متميز باندماج الحزب الجماهيري بالدولة، والهيمنة على الاقتصاد، وفرض واحدية أيديولوجية، ومنظومة ثقافية مركزية تحتكرها الدولة وفق الأنموذج التوتاليتاري الأوروبي. لكن، خلافًا لهذا الأخير، يتميز الأنموذج البعثي بعناصر سلطانية تقربه من الحكم الأسري (السلالي)، نتيجةَ امتزاج الأشكال الحديثة للعمل السياسي الجماهيري بالعصبيات الأولية (القرابية) وسيلة للتنظيم والتماسك والضبط والولاء[794].

مجمّع «الحزب – الدولة» و«الحزب – الأسرة» و«الدولة – الأسرة» وتداخل الشبكات القبلية للقرابة في ثنايا هذا النسيج، أسبغت على مؤسسات الدولة طابعًا جديدًا، وفاقمت المركزية المفرطة وأكسبتها سمات

جديدة، فالسلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية انحصرت في هيئة ذاتية التعيين هي (مجلس قيادة الثورة)، وأعلن الحزب عن نفسه بوصفه «الحزب القائد» للدولة والمجتمع (مصطلحات مستعارة من الخطاب الأيديولوجي الستاليني). واندمجت القيادة القطرية بكامل عضويتها في مجلس قيادة الثورة، فألغت الثنوية السابقة[795].

لم تكتف الدولة التوتاليتارية القرابية باحتكار الحياة السياسية، بل سيطرت أيضًا على معظم ميادين إنتاج الثروة الاجتماعية وتوزيعها، على الرغم من خصخصة جزئية وتخفيف بعض الضوابط في عام 1987، وعلى إنتاج الثقافة وتوزيعها (التعليم، ووسائل الإعلام، وصناعة الثقافة)، بل حوَت في جوفها معظم الروابط الاجتماعية الحديثة (نقابات العمال، الجمعيات، النقابات المهنية، اتحادات رجال الأعمال، غرف التجارة)، فتحوّلت بذلك إلى لوياثان (وحش) كليّ القدرة وكليّ الحضور، وتحقق لها ذلك بفضل عوائد النفط والطفرة النفطية (1973 فصاعدًا)، التي مكّنتها من بناء ماكينة جبارة للسيطرة[796]، فنمت الأجهزة «البدوقراطية» والمؤسسة العسكرية نموًا سريعًا هائلًا؛ الأولى لتوزيع المنافع على المجتمع والثانية للسيطرة على المجتمع ولأداء الوظائف المتوسعة. كان نمو المؤسسة العسكرية الأسرع (من 62 ألف جندي إلى 430 ألفًا بين عامي 1970 و1980[797] ثم قفز إلى المليون في أثناء الحرب مع إيران)، وتحوّلت النخب المهيمنة على الإدارة والمؤسسة العسكرية – الأمنية إلى ما يشبه «طبقة – عشيرة» فريدة وقائمة بذاتها[798]. ونمّت الدولة ورعت فئات ضيقة من «المحاسيب» لتندرج في عداد الطبقات المالكة العليا (على ضيقها)، في مقابل الولاء المطلق للدولة، وزاد عدد أصحاب الملايين من 23 شخصًا (1958) إلى 800 شخص (1980)، وبحلول نهاية الحرب مع إيران كان ثمة 3000 عائلة من هؤلاء تملك ثروة اجتماعية هائلة، محصورة في مناطق ضيقة[799].

تفيد الدراسات غير المكتملة عن تشكيل الطبقة العليا اعتمادًا على عينات عشوائية، أن جلّ الأفراد والعوائل ضمنوا ارتقاء السلم الاجتماعي بفضل الصلة القرابية/ القبيلة، أو بحدود أقل بفضل الانتساب الحزبي، أو كليهما. وحصلت إعادة هيكلة كبرى لهذه الطبقة في حقبة البعث، من حيث الانتماءات الإثنية والدينية المذهبية، لمصلحة فئات ضيقة سنية عربية مع استثناءات فردية، انتقائية لعوائل كردية وشيعية[800].

نمو لوياثان الدولة، استجر تحولات اجتماعية ستترتب عليها انقلابات في الثقافة المجتمعية، وتمزقات في النسيج الوطني، وانعطافات في الرؤى السياسية؛ فأولًا تحول العراق من مجتمع زارعي في منتصف القرن العشرين إلى مجتمع حضري فائق؛ إذ نما سكان المدن من 36 في المئة إلى 72 في المئة بفعل الهجرة المتصلة أكثر مما هو بفعل النمو الطبيعي، ما حوَّل المدن إلى أرياف موزعة. أما الشرائح الدنيا من الطبقات الوسطى، فنمت من 34 في المئة إلى 55 في المئة من سكان المدن في عقدين من حكم البعث، وكان هذا هو الفضاء الاجتماعي الرئيس لنمو الحزب القائد الحاكم[801].

على الرغم من الفورة النفطية، بقيت الشرائح الهامشية واسعة، خصوصًا في المناطق المهملة، وناهزت نصف المليون نسمة (مع تغيرات طفيفة هبوطًا وصعودًا). لكن الفروق الاقتصادية بين المناطق والإثنيات والمذاهب، كانت أخطر من الفروق بين الطبقات[802].

نتيجة ذلك، تضخمت المدن وتحولت أحياؤها إلى ما يشبه «القرى»، وتضخمت الشرائح الدنيا من الطبقات الوسطى وانهارت (في أثناء الحصار)، وتمزق النسيج الوطني واحتدمت المعارضة اليسارية، والكردية، والإسلامية الشيعية، وسنركز على هذه الأخيرة أدناه.

رابعًا: البنية الاجتماعية والاحتجاجات الشيعية

عرضنا في المباحث السابقة مفهوم الأمة والدولة، وتناولنا لاحقًا الحقبتين الأهم: العهد الملكي والعهود الجمهورية، من حيث تكوين الدولة وبنيتها، وركزنا على معاينة درجة انفتاحها (نظام برلماني + اقتصاد سوق حرة)، أو انغلاقها (نظام تسلطي/ توتاليتاري + اقتصاد مركزي/ ريعي) وتأثير هذا الانفتاح أو الانغلاق في توطيد سيرورات بناء الأمة أو إرباكها. وينبغي الآن أن نلتفت إلى استجابات القوى الاجتماعية – الطبقية المختلفة في الأوساط الشيعية حيال هذه التحولات.

ابتداءً لا نستخدم مصطلح «الشيعة» أو «السنة» بمعنى الإشارة إلى فئة سوسيولوجية محددة المعالم، بل نستخدمه بدلالة ثقافية فضفاضة تميِّز جماعة من جماعة أخرى من حيث المذهب الديني، أي المعتقدات والطقوس، ولا تقرر جوانب اجتماعية ثقافية، فضلًا عن سياسة متباينة تنشأ في صلب هذه الجماعة، كما أي جماعة أخرى.

لاحظ حنا بطاطو، أهم دارسي التاريخ الاجتماعي – السياسي الحديث في العراق، أن «حين تشكلت الدولة العراقية الحديثة في عام 1921، لم يكن شيعة العراق [ولا هم اليوم] يشكلون كتلة صوانية متراصة. ومع أنهم كانوا يتشاركون في سمات متشابهة، فإنهم كانوا منقسمين – شأن باقي المكونات العراقية – إلى جماعات عدة متمايزة، منغمسة في شؤونها الذاتية، وما كانوا في معظم الحالات يحدّدون هويتهم بصفتهم شيعة بالدرجة الأولى، حيث كان ولاؤهم الأول والأعلى إلى القبيلة والعشيرة. حتى في النجف، المركز الرئيس لدراسة الشيعة، كان الشعور بالقبيلة أو ’المحلة’ (الحي في المدينة) أقوى من رابطة الشعور الشيعي»[803]. وتبيِّن الملاحظات الميدانية المعيشة بجلاء، التباينَ الكبير بين البدو الرحل وسكان الريف، أي القبليين المستقرين. ووسط هؤلاء الأخيرين ثمة انقسام اجتماعي – سياسي واضح بين الفلاحين الأميين المعدمين وكبار ملاك الأرض الأثرياء، شيوخًا كانوا أو غير شيوخ. وفي المدن، كانت ثمة طبقة التجار المنفصلة عن الحرفيين، والطبقات الوسطى والفئات الهامشية، وأخيرًا رجال الدين الذين يتمايزون في انقسامهم إلى أسر وعصبيات محلية (نجف، كربلاء، كاظميون ...إلخ)، أو إلى طبقة دنيا من خدم الأضرحة، وعلماء ذوي منزلة وسطى، ومراجع عليا ذات نفوذ وموارد ضخمة.

يمكن تمييز أربعة فواصل كبرى في التطور الاجتماعي الثقافي للشيعة (وبالأحرى للعراق عمومًا) ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر حتى سقوط حكم البعث في إثر الغزو الأميركي في عام 2003. وسوف نرى أن هذه التطورات عبَّرت عن نفسها في توجهات سياسية متضاربة أبعد ما تكون عن الوحدة والاتساق، وسط الشيعة كما وسط باقي سكان العراق، نتيجةَ تباين المصالح والمواقع.

بداية، أدت عمليات مركزة السلطة السياسية عقب الإصلاحات العثمانية المعروفة بـ «التنظيمات»، إلى تقوية السلطة المركزية للمدينة على العالم القبلي للمحاربين البدو والقبليين شبه المستقرين منذ سبعينيات القرن التاسع عشر. قبل ذلك، كان حكم المماليك في العراق يشجع قيام اتحادات قبلية أوسع، تسهيلًا للتعاطي مع عالم قبلي محترب وخطر من خلال عدد أقل من مراكز القوى. أما الولاة العثمانيون، ولا سيما في عهد مدحت باشا، فطبقوا سياسة توطين الاتحادات القبلية وتفكيكها إلى فصائل تتقاتل على الأرض ومصادر المياه، وتحول شيوخ القبائل من محاربين مستقلين إلى وكلاء دولة لجمع ريوع الأرض (نظام اللزمة) أو لاحقًا إلى ملاك أراض بتفويض من الدولة، فتحول الشيوخ إلى لوردات أرض، وأفراد العشيرة إلى فلاحين معدمين، ما حطم الوحدة القرابية[804].

كان من نتائج تفكك وحدة الاتحادات القبلية حصول أزمة واغتراب وسط القبائل، خففت من وطأتها بإعادة صوغ الثقافة من اللاتديّن البدوي إلى النزعة الشيعية (في جنوب العراق ووسطه)، أدى فيها المبعوثون من طبقة رجال الدين في النجف دورًا مهمًا في تحوّل قبائل العراق العثماني إلى التشيّع في معظم عقود القرن التاسع عشر. ووجد القبليون في الأئمة صورة من حياتهم فرسانًا ومحاربين[805]. ولعل هذا من بين الأسباب لتصوير التشيع العراقي على أنه «بدوي» في مقابل التشيع «الصوفي» الفارسي في إيران القاجارية وما بعدها[806]. وكان آل البيت يُعَدون، بفضل سلالتهم الشريفة، أولياء وحماة الحياة والغلّة وحماة العقود والأملاك، وكانت خدمات الأولياء المفترضة هذه تلبي حاجات مهمة في الاقتصاد النقدي الجديد للزراعة المستقرة[807].

يلاحظ في هذه الفترة أن القبائل ارتبطت بالسادة المحليين المقيمين معها بدرجة أكبر من ارتباطها بالمجتهدين في مدن العتبات المقدسة، فالسادة هم وكلاء الشيوخ الأميين في المراسلات والعقود، كما أنهم مرجعية عقود الزواج والإرث للشيوخ كما للفلاحين الفقراء.

أما المدن عمومًا، فكانت أشبه بدويلات قائمة بذاتها[808]، شيعية كانت أم سنية. وفي ما يخص طبقة رجال الدين في مدن العتبات، فإنها كانت منقسمة إثنيًا (فرس، أذربيجانيون، عرب) في المدينة الواحدة. وكان المجتهدون العرب مقسمين عصبيات قرابية (أسر) وعصبيات المدن، ومثاله التنافس بين الكاظمية والنجف وكربلاء (أولاد موسى، أولاد علي، أولاد الحسين)[809]. وفي مقابل طبقة رجال الدين (سلطة المقدس) كان هناك التجار (سلطة المال) والجماعات المحلية المسلحة (سلطة وسائل العنف)، وكانت العلائق بين الشرائح الثلاث التي تمثل سلطة المقدس وسلطة الثروة وسلطة العنف، تقوم على تبادل الخدمات من جانب، والتنافس والتباين السياسي من جانب آخر.

نرى المآلات السياسية لهذه الانشطارات الاجتماعية، في أن المجتهدين الفقهاء في النجف أصدروا فتاوى بالجهاد ضد الغزو البريطاني دفاعًا عن الحكم العثماني (على الرغم من كونه سنيًا)، لكن الزمر المسلحة (الزقرت والشمرت) تمردت على العثمانيين في النجف وكربلاء، خلافًا لفتاوى الفقهاء. وفي المقابل، استجاب بعض القبائل العربية في عام 1920 لفتوى الجهاد الصادرة من النجف، بينما تعاونت قبائل أخرى

مع الإدارة الاستعمارية، ومالت أخرى إلى الحياد[810]. أما القبائل الثائرة، فتمردت لأسباب لا تمت بصلة للفتاوى، بل احتجاجًا على سياسات معينة من الإدارة البريطانية[811]. وتكررت الحال نفسها في فترة تأسيس الحكم الملكي ثم استمراره.

أما طبقات الشيوخ - الملاك (شيعة وسنة، وعرب وكرد) فاندرجت في مؤسسات الحكم الجديد، الحكومة والإدارة ومؤسسة الملكية الخاصة للأرض المحمية من الدولة، ولم تلتفت إلى فتاوى المقاطعة من المجتهدين المعارضين، وجلهم من غير العرب، حيث جرى تسفيرهم إلى إيران[812].

أما المعارضة السياسية الشيعية في المدن، فاتّخذت منحيين، منحى وطنيًا عابرًا المذاهب تمثل في الحزب الوطني (جعفر أبو التمن)[813] الذي ضمَّ الشيعة والسنة، ومنحى طائفيًا بزعامة أمين الجرجفجي، زعيم حزب النهضة الذي ارتكز على تظلمات طائفية شيعية. هنا نرى كيف أن الطبقة التجارية ونبتات الفئات الوسطى الحضرية طورت وسط الشيعة مسارين متعارضين، دعاة الوطنية العراقية في مقابل دعاة الطائفية المحلية. ولعل إخفاق حزب النهضة وخطابه الطائفي يعبّر أحسن تعبير عن قدرة الانفتاح المؤسساتي الدستوري للدولة وانفتاح اقتصاد السوق على تجاوز الانقسامات المذهبية، بين انقسامات أخرى، كما يعبّر التباين العميق بين مواقف شيوخ القبائل وتجار المدن والفقهاء عن افتراق المصالح الاجتماعية والاقتصادية داخل الطائفة الواحدة، أيًا تكن.

أقامت طبقة كبار ملاك الأرض (القبليون أو الحضريون) من الشيعة مواقع راسخة في مؤسسات الدولة (الوزارات والإدارات، ولا سيما مجلس الأعيان)، ونضجت في أوساطهم طبقة سياسية قوية أنتجت وزراء ورؤساء وزارات. واكتسبت طبقة رجال الأعمال، خصوصًا التجار بعد هجرة اليهود (1948)[814]، مواقع نفوذ وثروة أكبر.

في المقابل، أخذت الطبقات الوسطى في المناطق الشيعية تبرز وتتسع. أما هجرة الفلاحين من المناطق الشيعية إلى المدن، ولا سيما بغداد، فزادت كثيرًا.

ولّد هذان التغيران نتائج سياسية عميقة، فالصورة السوسيولوجية لعموم الشيعة انقلبت من جماعة ذات طابع ريفي في الأغلب إلى سكان مدن منتمين إلى الطبقات الوسطى أو فقراء المدن. وكان المهاجرون الشيعة معزولين ومهمشين ومحرومين، وكانوا - شأن الفئات الأخرى من الطبقات الوسطى - معزولين عن بني مذهبهم من فضاء الطبقات العليا النافذة، عزلة اجتماعية وثقافية، ومن ثمّ أيديولوجية وسياسية[815].

مثلما وجد البدو في تشيّعهم في القرن التاسع عشر ترياقًا ثقافيًا لانهيار عالمهم القبلي، وجدت الطبقات الوسطى والقرويون المهاجرون في الشيوعية خلاصهم بعد أن فقدوا عالمهم «الطبيعي» وواجهوا عالم المدينة القاسي وغيابَ الأمن الاجتماعي. وعلى غرار الحرفيين المعدمين وصغار السادة الشيعة الذين تدهورت مكانتهم في المدينة، وجد الفلاح المهاجر في الحركات الاجتماعية السرية تعبيرًا عن الذات. والواقع أن شرائح شيعية (وغير شيعية) من الطبقات الوسطى احتلت مواقع القادة في أنشط الأحزاب السرية: الحزب الشيوعي والحزب الوطني الديمقراطي، ولاحقًا حزب البعث[816].

سدد سقوط النظام الملكي (1958) والإصلاح الزراعي (1959) فالتأميمات (1964) وبسط الاقتصاد الأوامري المركزي (1970 وصاعدًا) ضربات متلاحقة لطبقات ملاك الأرض ورجال الأعمال (ولا سيما التجار والمصرفيين)، وحلّ الشلل شبه التام فيها بعد أن فقدت مواقعها السياسية وقاعدتها الاقتصادية، كما جُردت الطبقة السياسية (شيعية وسنية) التي نمت في العهد الملكي، من مواقع النفوذ.

أدى التمركز السياسي والاقتصادي المفرط في ظل التوتاليتارية، إلى تعثر عمليات الاندماج الوطني ثم تمزقها. أما السياسات السلطوية العلمانية التي استهدفت طبقة المجتهدين في النجف والتضييق على ممارسة الطقوس، فدفعت الأحزاب الإسلامية الشيعية التي تأسست بعد عام 1958 تباعًا، إلى بناء هوية مذهبية، أي تسييس هذه الهوية، التي وجدت في تعثر عمليات الاندماج الوطني وتمزقها مرتكزًا لها.

في هذا الوضع الناشئ، تقدمت مجموعات إسلامية شيعية لتملأ الفراغ الذي خلَّفه غياب القوى الشيعية المحافظة من العهد الملكي وتحطيم القوى اليسارية في العهود الجمهورية المختلفة. ولا ريب في أن الثورة الإيرانية (1979)، ساهمت في تغذية ميول تسييس الهوية هذا، الذي برز على أرض الواقع منذ منتصف الستينيات[817]، لكنه انطلق بعد عام 1980.

شددنا في ثنايا دراستنا هذه على وجود هويات جزئية مذهبية في جانب معين، وعلى غياب تسييس هذه الهويات، أي بقائها في مجال الفضاء الثقافي – الديني في الحقبة الملكية وبدايات الحقبة الجمهورية. وكان للطبقات المختلفة من الفقهاء وكبار ملاك الأرض، من الشيوخ والفلاحين والطبقة التجارية، والطبقات الوسطى والعاملة، أنماط مختلفة من أساليب العيش ومنظومات القيم والمصالح الاجتماعية – الاقتصادية والتوجهات السياسية، وكانت هذه الاختلافات سببًا أساسيًا في إخفاق مساعي تسييس الهوية الشيعية حتى سبعينيات القرن المنصرم، مثلما هي سبب لتفكيك القوى المشاركة في عمليات تسييس هذه الهوية وشطرها، بعد تبلورها منذ السبعينيات حتى اليوم، خصوصًا بعد عام 2003، على الرغم من الصعود الطاغي لهذا التسييس الذي طغى على المشهد السياسي بين عامي 2003 و2010 بدرجة قوية.

ذكرنا مثال إخفاق حزب النهضة في تسييس الهوية الشيعية في عشرينيات القرن المنصرم وإخفاق إنشاء حزب سياسي «جعفري» في النجف في الخمسينيات.

أما نشوء حزب الدعوة الإسلامية، وهو أول حزب إسلامي شيعي بعد ثورة تموز/ يوليو 1958، فحمل خطابًا إسلاميًا أصوليًا محافظًا، يخلو من أي ملمح مذهبي، كما أن تعاون فقهاء النجف (حزب الدعوة أيضًا) مع حركة الإخوان المسلمين (سنية) في عام 1959، تركز على المعارضة للإصلاحات من مواقع محافظة (معارضة الإصلاح الزراعي قانون الأسرة ...إلخ)[818].

انتقلت الحركة الإسلامية الشيعية، من حركة أصولية معارضة للأيديولوجيات العلمانية في المرحلة الأولى إلى حركة احتجاج على التمييز الفئوي ضد الجماعة (الطائفة)، وبدأت بتسييس ناشط للهوية المذهبية في المرحلة الثانية التي ابتدأت في أواسط أو أواخر الستينيات (1964 – 1968)، ثم مضت – في مرحلة

ثالثة ابتداءً من عام 1970 – إلى التصادم مع حكم البعث الشمولي الأسري العلماني: تصادم مع المرجعية العليا في النجف (آية الله محسن الحكيم 1970)، وإعدام بعض قادة حزب الدعوة (1974)، وتقييد المشاركة في الطقوس الشيعية (1977 وصاعدًا).

بذلك نرى أن لميول تسييس الهوية المذهبية في الدولة الوطنية الحديثة جذورًا تاريخية تمتد إلى عشرينيات القرن الماضي، ثم اشتدت هذه الميول في الحقبة الجمهورية، لكن مسارات التسييس تعمقت بزخم أقوى بعد الثورة الإيرانية وإعدام المرجع الديني محمد باقر الصدر وأخته بنت الهدى وعمليات تهجير الشيعة إلى إيران، فالحرب العراقية – الإيرانية (1980)، ومعها انتقلت الحركة الإسلامية الشيعية إلى العمل المسلح والتظاهرات الجماهيرية، محفَّزة بانتصار الثورة الإيرانية ورعاية إيران الحركات الإسلامية (تأسيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق برعاية طهران في عام 1982). وتجلت هذه الراديكالية المفرطة في انتفاضة عام 1991 عقب الهزيمة في حرب الكويت.

المفارقة أن تسييس الهوية المذهبية على يد الأحزاب الإسلامية الشيعية، ونضج هذه الحركات كتنظيمات متماسكة لم يتحقق إلا بعد عام 1980، لحظة انقطعت عن موطنها الأصلي واستقرت في المنافي. في المقابل، نشأ تيار جديد داخل العراق، مع صعود المرجع الديني محمد صادق الصدر (والد مقتدى الصدر)، الذي تحول إلى مركز سلطة اجتماعية سياسية جبارة، ما أدى إلى اغتياله مع نجليه في عام 1999[819]. وكان الصدر قد أرسى قواعد محلية راسخة امتدت طوال فترة الحصار، لتشمل فقراء المدن والطبقات الوسطى المسحوقة بالحصار وقطاعات قبلية – ريفية، على أساس هوية شيعية مدمجة بنزعة عربية – عراقية بيّنة، مرسيًا بذلك الأساس لانقسام فضاء التسييس المذهبي بين قوى المنفى وقوى الوطن، وهو انقسام له أهمية كبرى.

خامسًا: انهيار اليوتوبيات والطوائف والقبائل بدلًا من الأمة والطبقات

حين اجتاحت الجيوش الأميركية – البريطانية العراق في آذار/ مارس 2003، انهار النظام السياسي التوتاليتاري في غضون ثلاثة أسابيع، مخلّفًا فراغًا مريعًا، ومجتمعًا ممزقًا.

اختُصرت خطط الغزاة قبل الحرب بعبارة واحدة: إقامة نظام ديمقراطي قائم على اقتصاد السوق، وهو الصيغة النظرية الأميركية لمفهوم الديمقراطية المستمدة من تجربتها في اليابان وألمانيا النازية بعد عام 1945[820]. وتحددت خطة حكم العراق على النحو الآتي: إنشاء حكم عسكري مباشر؛ الانتقال إلى إدارة مدنية بقيادة «التحالف»، أي الولايات المتحدة؛ الانتقال إلى إدارة مدنية عراقية؛ تأسيس حكومة انتقالية... وذلك كله في فترة تمتد من 4 إلى 5 أعوام[821].

أنشئت سلطة التحالف الموقّتة (CPA) في الأول من حزيران/ يونيو 2003، اعتمادًا على قرار مجلس الأمن رقم 1483 في 22 أيار/ مايو 2003، ودشن العراق بذلك الحكم الأميركي المباشر، الذي ساهم في

تأجيج خطوط الانقسام، المحتدمة أصلًا. لم تخترع سلطات الاحتلال هذه الخطوط، لكنها ساهمت في توفير شروط أفضل لتفاقمها.

خلافًا للبريطانيين، انطلق الأميركيون في عملية تفكيك شامل لما بقي من أجهزة الدولة، وبالذات قرار حل الجيش (بدلًا من إصلاحه مثلًا)، فنشأ فراغ أمني - إداري انطلقت فيه القوى الاجتماعية - السياسية كلها بانفلات جامح. وبينما أقام البريطانيون في عام 1921 سلطة الدولة الجديدة على أساس تحالف سني - شيعي بمظلة وطنية عراقية، مع تفاهم جانبي كردي، أقام الأميركيون الدولة الجديدة على أساس تحالف شيعي - كردي بمظلة لامركزية - فدرالية، وحاولوا استكمال القاعدة المختلة هذه بإنشاء تفاهم جانبي سني، لتجاوز الاختلال في التمثيل.

واجه الأميركيون ثلاثة تيارات قوية: الوطنية العراقية (على تصدعها)؛ النزعة الإسلامية (المنقسمة مذهبيًا)؛ والنزعة القبلية؛ في ظرف جديد كليًا تَمَثَّل في نشوء سياسة الهوية (Identity Politics).

كانت سياسة الهوية مَعلَمًا جديدًا نشأ عن انهيار الأيديولوجيات الكبرى؛ معلمًا بات حاسمًا في حفز الكتل السياسية القائمة على الجماعات الجزئية، وصوغها، وتوحيدها أو تفكيكها، إثنية (كرد، تركمان، عرب) كانت، أم مذهبية (شيعة، سنة).

ابتغاء فهم الصيغة العراقية من سياسة الهوية، يمكن تحليلها تحليلًا مقارنًا بصيغ أخرى من سياسة الهوية الناشئة في أماكن أخرى. على سبيل المثال، شهد الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا السابقين (قبل التفكك)، أزمة أدت إلى انهيار الأيديولوجيات الاشتراكية والأممية الرسمية، فاستعيض عنها بحفز النزعة القومية التي وسمت الصراع على السلطة، ودفعته باتجاه صراع بين الإثنيات بمجرد ضعف السلطة المركزية وانهيارها وتفكك اقتصادها المركزي[822]. في المقابل، أدى انهيار النزعة القومية - الاشتراكية للبعث إلى مسار مغاير، فعلى امتداد عقد التسعينيات وصولًا إلى عام 2003، جرى إحياء مؤسسات الدولة شبه المفككة والموهَنة، إلى تشجيع المؤسسات القبلية وإحيائها، واستخدام المؤسسات والتيارات الدينية (الحملة الإيمانية: دعم مرجعية صادق الصدر - ثم اغتياله - وتشجيع الجماعات السلفية السنية، وفرض الحجاب، ومنع الاختلاط ...إلخ). إلا أن المؤسسات غير الرسمية للقبيلة والدين (المذهب)، اكتسبت حياة مستقلة على امتداد الجزء العربي من العراق[823]. وما إن انهارت السلطة المركزية كليًا بعد الغزو، وتفكك الاقتصاد الأوامري - الريعي المركزي، حتى برزت القوى والتيارات الدينية والقوى القبلية إلى المقدمة.

أما في المنطقة الكردية (المستقلة عمليًا منذ 1991)، فحفّزت سياسة الهوية - الإثنية الكردية القائمة منذ أربعينيات القرن العشرين، الجماعات الإثنية الأخرى في هذه المنطقة على اعتماد سياسة الهوية الخاصة بها: الأشوريون - الكلدان، والتركمان.

هكذا، باتت الهويات الشيعية والكردية والأشورية والتركمانية قاعدة للتعبئة والفعل الجمعي، مغطية على التشققات والانقسامات الاجتماعية - الثقافية وسط هذه الجماعات.

تحول الصعود السياسي للهوية الشيعية إلى ظاهرة جماهيرية هائلة في إثر عودة الأحزاب الإسلامية الشيعية من المنفى.

حفزت هذه الظاهرة القوى الإسلامية السنية على تأسيس هوية سنية سرعان ما اجتذبت قطاعات من البعث المهزوم، وأوساطًا اجتماعية أوسع وجدت فيها ملاذًا وحماية. وبينما كانت الهوية الشيعية تعتمد على وفرة من الرموز التاريخية والطقوس الشعبية، كما على مؤسسة مركزية موحدة (النجف ومرجعيتها السيد علي السيستاني)، كانت الهوية السنية تفتقر إلى هذا الغنى في الرموز والطقوس، أو الوحدة في المؤسسات. ووفق أهم دراسة عن الطائفية في العراق، فإن «سقوط البعث لم يطلق شرارة أحقاد قديمة ومزمنة ولا تسبب باستيراد خطاب طائفي غريب إلى العراق، فثمة مزيج من العوامل كانت نشأت قبل عراق 2003 وبعده، وساهمت في استثارة هوية طائفية وإكسابها قدرة سياسية وبروزًا محتدمًا»[824].

ما حصل بعد 2003 هو انتشار تسييس الهويات المذهبية على نطاق جماهيري، بفعل انفتاح المجال العام نتيجة سقوط الدولة. وما حصل أيضًا بعد 2003، هو الانتقال من التسييس إلى العسكرة، في أوضاع احتلال اختلطت فيه وتمازجت ميول معارضة الاحتلال العسكري بميول التنافس والصراع بين الجماعات لجهة السيطرة على عتلات السلطة والموارد المادية والرمزية المرتبطة بها. وبات توكيد الهوية المذهبية حافزًا لتوكيد هوية سنية معاكسة، مثلما باتت الهجمات المسلحة على الرموز والمناطق الشيعية محفزًا لتوكيد الهوية الشيعية. ما من فترة كهذه تعرضت فيها المساجد والمراقد للنسف والتدمير.

أفضى سقوط الدولة (وحل مؤسسات العنف الرسمي) إلى شيوع الفوضى والخوف وسط النخب، وكذا العامة، وهما شكّلا الدافع الأساس للبحث عن الأمان في دفء الجماعات، أيًا كانت طبيعة هذه الأخيرة: أسرة ممتدة، قبيلة أو فخذًا منها، حيًا سكنيًا، عصبوية مدنية، أو تلاحم طائفة ...إلخ. ويشتد هذا الميل في أوضاع تمزق الروابط المدنية أو ضعفها أو انهيارها.

أكسب هذا الصراع القاعدي – طلبًا للحماية والأمان – الهويات الجزئية زخمًا هائلًا، وتزايد حين ارتبط بصراع النخب في القمة على السلطة والموارد، وذلك لحظة شروع سلطة التحالف الموقتة بقيادة بول بريمر، بتكوين الدولة الجديدة، وهي وفق المقاربة المعتمدة في هذه الورقة، متداخلة مع عملية بناء الأمة تداخلًا مكينًا من شأنه أن يدعم هذه الأخيرة أو يقوضها.

سارع القادة السياسيون – خصوصًا الذين جاءوا من المهجر – إلى صوغ التعبير السياسي وتأسيسه بعيدًا عن الكتل الإثنية والطائفية، لزجها في الصراع على حصص التمثيل في مجلس الحكم (تموز/ يوليو 2003 – حزيران/ يونيو 2004)، أو في لجنة صوغ القانون الإداري الانتقالي (آذار/ مارس 2004)، أو في تشكيلة مجلس الوزراء الانتقالي (إياد علاوي – حزيران/ يونيو 2004)، وهو نسخة مكررة عن مجلس الحكم، حيث جرى تقسيم الحصص وفقًا للنسب المئوية الافتراضية للشيعة والكرد والسنة والمسيحيين. وعوضًا عن تمثيل المحافظات كلها وفق وزنها السكاني مثلًا، لإكساب هذا التمثيل الفوقي مظهر كيان وطني شامل، انحصر التمثيل في توزيع حصص فئوية أعطت بعض المدن الدينية نصيبًا متعاظمًا[825]. وكان مجلس الحكم

أصلًا بلا صلاحيات تذكر، إلا أن لطريقة التمثيل فيه معنى رمزيًا عميقًا، حيث تركزت على الانتماء الطائفي، والإثني، والديني، وتمثيل أهل الداخل وأهل الشتات، من دون اعتبار لتمثيل المحافظات. وجاء تركيب المجلس من حيث الإثنيات: 72 في المئة للعرب، 20 في المئة للكرد، و4 في المئة للتركمان، 4 في المئة للأشوريين. أما تركيبة المجلس طائفيًا فكانت: شيعة 52 في المئة، سنة (عرب وكرد وتركمان) 44 في المئة. هذه التركيبة عززت الانتماءات دون الوطنية، وعمقت خطوط الانقسام الطائفي أكثر.

بات شعار كتلة الكرد الرئيس هو «الفدرالية»، وشعار كتلة الإسلاميين الشيعة «الديمقراطية = حكم الأكثرية = نحن»، وشعار الكتل السنية «الوطنية والعودة».

تجلت الهويات المذهبية في الكتل الانتخابية في عام 2005، أكان في الانتخابات التأسيسية في كانون الثاني/ يناير 2005 (مجلس أمة لكتابة الدستور)، أو الانتخابات العامة (لاختيار المجلس الوطني: البرلمان) في كانون الأول/ ديسمبر 2005.

تأسست الكتلة الشيعية على يد السيد السيستاني باسم التحالف الوطني العراقي، وشاركت ككتلة موحدة في الانتخابات التأسيسية والبرلمانية، ودخلت الكتلة الكردية موحدة في الانتخابات باسم التحالف الكردستاني، أما جماعات الكتل السنية فقاطعت الأولى وشاركت في الثانية باسم التوافق. أما الكتلة الوسطية بزعامة إياد علاوي، فكانت وحدها الكتلة العابرة الانقسام المذهبي.

سياسة الهوية (إثنية أو دينية أو مذهبية) هي أداة تعبئة جماعية، لضمان أكبر نصيب ممكن في السلطة والموارد (في دولة ريعية مالكة جل الثروة الاجتماعية). لكن تحقيق هدف الوصول إلى السلطة والموارد، يفتح الباب لعملية معاكسة، هي إذكاء الصراع داخل جماعة الهوية الواحدة المتخيَّلة سياسيًا، وهو صراع على تمثيل هذه الجماعة وزعامتها. هنا تبدأ الانقسامات الأيديولوجية والاجتماعية والقبلية والأسرية، بل عصبيات المدن والطبقات تفعل فعلها داخل كل جماعة. الواقع أن الدراسات عن الطائفية أو سياسة الهوية تركز على جانب التوحيد الجمعي وتغفل جانب الانقسام الفئوي داخل الجماعة، فاستخدام الخطاب الطائفي فضاءً للفعل الجمعي الموحد يفترض سلفًا أن الفعل الجمعي في حاجة إلى التوحيد. من هنا تجب المعاينة الثنائية لخطاب الهوية.

ونلاحظ مثلًا أن الكتلة الإسلامية الشيعية التي دخلت جبهة موحدة في انتخابات عام 2005، انقسمت كتلتين في انتخابات عام 2010، وأربع كتل وثمانية مجاميع صغيرة في انتخابات عام 2014. والكتلة الكردية الموحدة عام 2005 انقسمت ثلاث كتل في عام 2010، وخمس كتل في عام 2014.

أما الجبهة السنية التي دخلت بكتلة واحدة في انتخابات عام 2005 (التوافق) واتّحدت مع التيار الوسطي في عام 2010، فتمزقت أربع كتل وأكثر من عشرة مجموعات صغيرة في عام 2014.

يطغى التنافس والتزاحم على السلطة والموارد على الوحدة والتماسك لحظة الانتقال من اللاسلطة إلى السلطة، مثلما أن الوحدة أو التماسك تطغى على التنافس لحظات الخطر الخارجي.

على الرغم من أن مشاعر العداء الطائفي تظل طاغية، على المستوى القاعدي كما على مستوى النخب، فإن الفضاء الثقافي للخطاب الطائفي يفقد الكثير من قدرته التعبوية أو التوحيدية. ولعل إزاحة إبراهيم الجعفري عن رئاسة الوزراء في عام 2006، ومنع نوري المالكي من التجديد لولاية ثالثة، خير دليل على وجود هذا الميل، كما الميل المعاكس.

الخطاب الطائفي خطاب توحيد وفضاء انقسام. وهو يشتد بوجود خطر حقيقي أو متخيَّل على الجماعة لجهة التمثيل السياسي، أو المشاركة في الموارد الاقتصادية أو الثقافية، المادية والرمزية. من هنا سعى نوري المالكي إلى اختلاق «خطر» سني على الجماعة خلال فترة حكمه وتضخيمه، ولا سيما في أثناء أزمة الاحتجاجات في الأنبار، أو أزمة الموصل وجوارها مع سقوطها بيد تنظيم «داعش». وعلى الرغم من ذلك، لم يكن فضاء الانقسام غائبًا، لكن القدرة الجمعية لهذا الخطاب عينه تتدنى لحظة التنافس على الزعامة داخل الجماعة، فتنطلق الانقسامات الحديثة والتقليدية كلها لتشطر هذا الفضاء الجامع.

لا يمكن أن تزول الهويات المذهبية - الدينية، فهي هويات ثقافية ذات عمق تاريخي، وهي محمية بمؤسسات ومنظومة طقوس وتقاليد تنتجها وتعيد إنتاجها دومًا. لكن ما يمكن أن يتغير هو حدود هذه الهويات وطابع تسييسها، أو حدود عسكرة هذه الهويات عينها. ويمكن حدود العسكرة والتسييس أن تتقلص بفعل فضاء ثقافي سياسي وسطي. وهناك تيارات وسطية عابرة الطوائف والإثنيات وإن كانت ضعيفة، فإنها ليست خرساء.

ثمة إمكان لتبلور هذه التيارات بتعاون «كردي - عربي» و«شيعي - سني»، يتمثل في لقاء كتلة مقتدى الصدر (الأحرار) وكتلة إياد علاوي (الوطنية) وكتلة مسعود البارزاني التي تشكلت في أثناء محاولة سحب الثقة من رئيس الوزراء السابق نوري المالكي (صيف 2012) واستمرت قبل الانتخابات البرلمانية في عام 2014 وفي أثنائها وبعدها.

مجددًا، فإن فتح النظام السياسي على المشاركة المتوازنة، هو الباب الرئيس للمشاركة السياسية والمشاركة الاقتصادية، بسبب الطابع الريعي النفطي للاقتصاد الذي تهيمن عليه الدولة. فمن دون مشاركة سياسية لا وجود لمشاركة إدارية (في أجهزة الدولة المدنية والعسكرية)، ومن دون مشاركة إدارية لا وجود لمشاركة اقتصادية، ومن دون مشاركة اقتصادية لا وجود لمشاركة ثقافية. وما دامت سياسة الهوية قائمة، فإن أي اختلال في المشاركة سيكتسب طابعًا طائفيًا يعيد الصراع إلى نقطة البداية.

المراجع

1 - العربية

التميمي، خالد. **محمد جعفر أبو التمن: دراسة في الزعامة السياسية**. دمشق: دار الوراق، 1996

جويدة، ألبرتين. **مدحت باشا ونظام الأراضي**. ترجمة أمجد حسين. بيروت: دراسات عراقية، 2008.

الجدة، رعد ناجي. **التطورات الدستورية في العراق**. بغداد: بيت الحكمة، 2004.

الحسني، عبد الرزاق. **تاريخ الوزارات العراقية في العهد الملكي**. ط 7. بغداد: دار آفاق عربية، 1988. 5 ج.

حوراني، ألبرت. **تاريخ الشعوب العربية**. ترجمة كمال خولي. ط 2. بيروت: منشورات نوفل، 2002.

الخيون، رشيد. **المشروطة والمستبدة**. بيروت: دراسات عراقية، 2007.

زبيدة، سامي. **أنثروبولوجيات الإسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر**. ترجمة عبد الإله النعيمي. بيروت: دار الساقي، 1997.

عبد الجبار، فالح. **التوتاليتارية**. ترجمة حسني زينه. بيروت: معهد دراسات عراقية، 2008.

______. **العمامة والأفندي**. بيروت: دار الجمل، 2010.

العطية، غسان. **نشأة الدولة، 1908 - 1921**. تقديم حسين جميل، ترجمة عطا عبد الوهاب. لندن: دار اللام، 1988.

موجز الإحصاء السنوي في العراق: 1992.

مجلة **الموسم**: العدد 14، 1993.

الوردي، علي حسين. **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**. قم: مطبعة أمير، 1992.

______. **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**. بغداد: مطبعة المعارف، 1976. 8 ج.

الوقائع العراقية: العدد 1900، تموز/ يوليو 1970.

2 - الأجنبية

odel Jabar, Faleh. «Post Conflict Iraq.» USIP: Paper no. 120, 2004.

______. «State - Mosque Relations in Iraq.» USIP Papers: 2004, http©/www.usip.org/events/state-mosque-relations-iraq-1B6A-2004.

orahamian, Ervand. Iran between Two Revolutions. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982. (Princeton Studies on the Near East)

nderson, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso Books, 1980.

rendt, Hana. Origins of Totalitarianism. San Diego, CA: Harcourt, 1973.

aram, Amatzia. «State – Mosque Relations in Iraq.» USIP: 2004, http://www.usip.org/events/state-mosque-relations-in-iraq-1B6A-2004.

______. Tribes and Power. London: Saqi Books, 2003.

eblawi, Hazem & Giacomo Luciani (eds.). The Rentier State. Berkeley, CA: University of California Press, 1990. (Routledge Library Editions: Politics of the Middle East (Book 19)). 2 vols.

atatu. Hanna The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba`thists and Free Officers. New York: Princeton University Press, 1978.

odge, Toby. Inventing Iraq: The Failure of Nation – Building and a History Denied. New York: Columbia University Press, 2003.

______ and Steven Simon (eds.). Iraq at the Crossroads: State and Society in the Shadow of Regime Change. Oxford: Oxford University Press, 2003. (Adelphi Serie)

ayer, Stowasser Barbara (ed.). Iraq’s Shi’i: Their Political Role and the Process of their Integration into Society, in Islamic Impulse. Washington, DC: Georgetown University, Centre for Contemporary Arab Studies, 1987.

om Storm to Thunder, Unfinished Showdown between Iraq and the U.S. Tokyo: Institute of Developing Economies, 1998.

ellner, Ernest. Nations and Nationalism. Oxford: Blackwell, 1983.

addad, Fanar. Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Identity. London: Hurst & Company, 2011.

olt, Peter Malcolm. Egypt and the Fertile Crescent, 1516 – 1922: A Political History. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966.

opwood, Derek, et al. (eds.). Iraq: Power and Society. Oxford: Saint Antony's College, 1993.

ennings, Roy Salvatore. «The Road Ahead.» USIP: no. 49, April 2003.

aldor, Mary. New & old War: Organized Violence in a Global Era. Cambridge, MA: Stanford University Press, 2006.

hadduri, Majid. Republican Iraq: A Study in Iraqi Politics Since the 1958 Revolution. London: Oxford University Press, 1969.

houry, Gerard and Nadine Meouchy. Etat et societés de l'orient arab en quête d'avenir (1945 – 2005). Paris: Geuthner, 2007.

ongrigg, Stephen Hemsley. Iraq 1900 – 1950: A Political and Economic History. Oxford: Books on Demand, 1953 [1956].

arr, Phebe. The Modern History of Iraq. London: Longman; Boulder, Colo.: Westview Press, 1985.

omen, Juan & Coleand Moojan. «Mafia, Mob and Shi'ism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala', 1824 – 1843.» Past and Present: no. 112, August 1986.

akash, Yitzhak. Shi'is of Iraq. Princeton, NJ: Princeton University of Press, 1994.

eumann, Franz. Behemoth, The Structure and Practice of National Socialism, 1933 – 1944. London: Octagon Books, 1963.

wen, Edward Roger. Middle East in the World Economy, 1800 – 1914. New York: Saint Martin's Press, 1993.

luglett, Peter. Britain in Iraq, 1914 – 1932. London: Ithaca Press, 1976.

mith, Anthony D. Theories of Nationalism. New York: Harper & Row, 1972.

(766) يقدم سامي زبيدة تحليلًا نقديًا للمدرسة الجوهرية ويفكك ادعاءها بوجود جواهر ثابتة مناوئة للحداثة في بعض الأحيان، انظر: سامي زبيدة، **أنثروبولوجيات الإسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر**، ترجمة عبد الإله النعيمي (بيروت: دار الساقي، 1997).

(767)

Ernest Gellner, Nations and Nationalism (Oxford: Blackwell, 1983), p. 1.

(768)

Ibid, p. 35.

(769) يلحظ إرنست غيلنر أن هناك نحو 8000 مجموعة لغوية في العالم، علمًا أن عدد الدول لا يزيد على 200، وأن قلة من الدول تستطيع الادعاء بامتلاك تجانس إثني، انظر: المرجع نفسه.

(770) لعل غيلنر، لهذا السبب، أطلق على الأمة في إحدى مقالاته اسم «الجماعة المتخيَّلة»، واستعار بندكت أندرسون هذه العبارة عنوانًا لكتابه وفكرة لموضوعته عن التخيل القومي للذات والزمان، بديلًا من التخيل الديني بتوسط الأشكال الأدبية (الرواية)، وتوسط وسائط الاتصال الحديثة: الصحيفة أو «رأسمالية الطباعة»

(Print Capitalism) بحسب تعبيره، انظر: Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso Books, 1980), p. 13 and passim.

(771) «تاريخ نشوء القوميات في أوروبا متعدد، فكون (Kohn) يرجّح عام 1642 وآكنن عام 1772 وهو عام تقسيم بولندا، وخضوري عام 1806 وهو تاريخ نشوء رسائل فيخته المعروفة إلى الأمة الألمانية، وكثرة تختار عام 1789 (عام الثورة الفرنسية). انظر:

Anthony D. Smith, Theories of Nationalism (New York: Harper & Row, 1972), p. 27.

أما التاريخ التقريبي لنشوء النزعة القومية في العالم العثماني – العربي فيرجع إلى سبعينيات القرن التاسع عشر.

(772) ألبرت حوراني، **تاريخ الشعوب العربية**، ترجمة كمال خولي، ط 2 (بيروت: منشورات نوفل، 2002)، ص 217 و251.

(773) ثمة اتفاق شائع على حكاية تنازل آخر الخلفاء العثمانيين، إلا أنها جوبهت باعتراض من ساطع

الحصري في خمسينيات القرن العشرين.

(774) على سبيل المثال، انظر مواد **الدستور العثماني**، و**الدستور العراقي الأول** (1925)، في ما يخصّ تمثيل غير المسلمين (النصارى = المسيحيين، الموسويون = اليهود) في البرلمان وفق نظام الكوتا.

انظر أيضًا: رعد ناجي الجدة، **التطورات الدستورية في العراق** (بغداد: بيت الحكمة، 2004)، ص 213 و277.

(775) حوراني، ص 273، وكذلك:

Peter Malcolm Holt, Egypt and the Fertile Crescent, 1516 – 1922: A Political History (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966), p. 52.

(776) حوراني، ص 301، وكذلك:

Holt, p. 52.

(777) حوراني، ص 309 – 310. نلاحظ أن عراقيًا واحدًا حضر المؤتمر العربي في باريس في عام 1914.

(778) عبد الرزاق الحسني، **تاريخ الوزارات العراقية في العهد الملكي**، ط 7، 5 ج (بغداد: دار آفاق عربية، 1988)، ج 3، ص 315.

(779) المرجع نفسه، ص 315.

(780) المرجع نفسه، ج 3، ص 317.

(781)

Gerard Khoury and Nadine Meouchy, Etat et societés de l’orient arab en quête d'avenir (1945 – 2005) (Paris: Geuthner, 2007), pp. 122 - 123.

(782) غسان العطية، **نشأة الدولة، 1908 – 1921**، تقديم حسين جميل، ترجمة عطا عبد الوهاب (لندن: دار اللام، 1988)، الملاحق.

(783) أدّى مجتهدو النجف دورًا مهمًا في الحركة الدستورية في إيران في عام 1906، وصاغوا فتاواهم الدستورية باللغة القومية (الملة = الأمة). انظر:

Ervand Abrahamian, Iran between Two Revolutions, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982).

(784) خالد التميمي، **محمد جعفر أبو التمن: دراسة في الزعامة السياسية** (دمشق: دار الوراق،

1996)، وعلي حسين الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، 8 ج (بغداد: مطبعة المعارف، 1976)، ج 6.

(785)

Stephen Hemsley Longrigg, Iraq 1900 – 1950: A Political and Economic History (OxfordCBooks on Demand, 1B53 f1B56h), pp. 134 - 135.

(786)

Toby Dodge, Inventing Iraq: The Failure of Nation – Building and a History Denied (New YorkCColumbia University Press, 2003), and Peter Sluglett, Britain in Iraq, 1914 – 1932 (LondonCIthaca Press, 1B76).

(787) حول تركيب طبقة ملّاك الأرض انظر الجداول في:

Hanna Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba`thists and Free Officers (New YorkC Princeton University Press, 1978), pp. 47 – 48,

أما عن مشاركة ملّاك الأرض في البرلمان، فانظر ص 103.

(788)

Phebe Marr, The Modern History of Iraq (LondonCLongmanDBoulder, Colo.CWestview Press, 1BA5), pp. 127, and 143 - 146, and Batatu, pp. 27, 32, A07.

(789)

Batatu, p. 807; Marion Farouk – Sluglett and Peter Sluglett, Iraq Since 1958: From Revolution to Dictatorship (LondonCI.B.Tauris & Co Ltd, 1BB0), p. 10ADMarr, pp. 2A2 - 2A3, and Majid Khadduri, Republican Iraq: A Study in Iraqi Politics Since the 1958 Revolution (LondonC Oxford University Press, 1B6B), p. A6.

(790)

Derek Hopwood, et al. (eds.), Iraq: Power and Society (OxfordCSaint Antony’s College, 1993), pp. 20 – 30, and Edward Roger Owen, Middle

East in the World Economy, 1800 – 1914 (New YorkC Saint Martin's Press, 1993), pp. 197 – 200 and 206 – 212.

(791)

Middle East Journal (1B70), p. 2A4 and passim.

(792) انظر: فالح عبد الجبار، **الدولة والمجتمع المدني في العراق** (القاهرة: مركز ابن خلدون، 1995).

(793)

MERIP, vol. 21, no. 172 (1BB1), pp. 14 – 23, and Hazem Beblawi and Giacomo Luciani (eds.), The Rentier State, Routledge Library EditionsC Politics of the Middle East (Book 19), 2 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1BB0), vol. 2, pp. 10 - 14.

(794) نعتمد في تحليل التوتاليتارية على مراجع عدة، أهمها: فالح عبد الجبار، **التوتاليتارية**، ترجمة حسني زينه (بيروت: معهد دراسات عراقية، 2008)، وكذلك:

Franz Neumann, Behemoth, The Structure and Practice of National Socialism, 1933 – 1944 (LondonC Octagon Books, 1B63), and Hana Arendt, Origins of Totalitarianism (San Diego, CACHarcourt, 1B73).

(795) عن مواد الدستور، انظر: دستور العام 1970، المواد 31 – 45، في: **الوقائع العراقية**، العدد 1900 (تموز/ يوليو 1970)، وكذلك:

Hopwood, et. al, pp. 19 – 36.

(796)

Sluglett and Sluglett, Iraq Since 1958, pp. 206 - 207.

(797)

Nasrawi (1994), pp. 92 – 93.

(798)

Batatu, pp. 10 – 13, and Sluglett and Sluglett, Iraq Since 1958, pp. 114 - 136.

(799)

Aziz Chaudhry, «Economic Liberalization in Oil - Exporting CountriesCIraq and Saudi Arabis,» inCIliya Harik and Denis Sullivan, eds., Privatization and Liberalization in the Middle East (BloomingtonC Indiana University Press, 1BB2), pp. 152 - 155, and Aziz Chaudhry, inC MERIP, vol. 21, no. 172 (1BB1), pp. 14 - 23.

(800) عبد الجبار، **الدولة والمجتمع المدني**، ص233 وما يليها.

(801) عن سكان المدن، انظر: **موجز الإحصاء السنوي في العراق**، 1992، ص 37، 39، 41، 74 و94.

(802) هذه عبارة كان يكرّرها على مسامعنا بول هيرست (Paul Hirst)، أستاذ الفلسفة السياسية في كلية بيركبك، جامعة لندن. وكان يورد أمثلة غزيرة عن حدّة هذه الصراعات كمًا ونوعًا، بالقياس إلى الصراعات الطبقية.

(803)

Batatu in: Stowasser Barbara Frayer (ed.), Iraq's Shi'i: Their Political Role and the Process of their Integration into Society, in Islamic Impulse (Washington, DCC Georgetown University, Centre for Contemporary Arab Studies, 1BA7), pp. 211 - 212.

(804) ألبرتين جويدة، **مدحت باشا ونظام الأراضي**، ترجمة أمجد حسين (بيروت: دراسات عراقية، 2008)، وكذلك:

Marr, pp. 22 – 24.

(805) علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي** (قم: مطبعة أمير، 1992)، ص 100 – 106؛ الرهيمي، ص 105 – 106، وحسن العلوي (1990)، ص 41 – 43، وكذلك:

Yitzhak Nakash, Shi'is of Iraq (Princeton, NJCPrinceton University of Press, 1BB4), pp. 174 - 1A2.

(806) الوردي، **دراسة في طبيعة**، ص 155 وما بعدها.

(807)

Nakash, pp. 100 – 101.

(808)

Juan Coleand Moojan Momen, «Mafia, Mob and Shi,ism in IraqCThe Rebellion of Ottoman Karbala', 1A24 - 1A43,» Past and Present, no. 112 (August 1BA6), pp. 112 - 143.

(809) الوردي، **لمحات اجتماعية**، ج 1، ص 21 – 22.

(810) المرجع نفسه، ج 4، ص 127 و181 – 188؛ العطية، ص 111 – 120، ونظمي (1984) ص125 – 128.

(811)

Batatu in: Stowasser, p. 205.

(812) الوردي، **لمحات اجتماعية**، ج 6، ص 217 – 230، والحسني، ج 1، ص 171 – 177.

(813) التميمي، ص 166 و314 وما يليها حول فشل المشروع الطائفي، وكذلك:

Nakash, pp. 115 – 118.

(814)

Shiblaq, pp. 30 – 36; Batatu, The Old Social Classes, pp. 270 – 271.

(815)

Farouk Slugletts, «Sunni and Shi'is Revisited: Sectarianism and Ethnicity in Iraqi Authoritarian Iraq,» in: Hopwood, et. al, pp. 81 – 82.

(816) عن وزن القادة الشيعة في هذه الأحزاب، انظر: الجداول عن الحزب الشيوعي، ص 424 – 425، وحزب البعث، ص 746 – 747، و968 – 969، و1080 – 1083، والضباط الأحرار، ص 778 وما بعدها، في:

.Batatu, The Old Social Classes

(817) انظر مجلة **الموسم**، العدد 14 (1993)، عدد خاص عن «الطائفية والانفصالية».

(818) هي الحالة الثانية من التعاون السني – الشيعي الإسلامي، وكانت الأولى برزت في ثورة المشروطية 1906 حين توجه فقهاء الشيعة إلى اسطنبول السنية طلبًا للدعم ضد استبداد الشاه، انظر: رشيد الخيون، **المشروطة والمستبدة** (بيروت: دراسات عراقية، 2007).

(819) انظر: فالح عبد الجبار، **العمامة والأفندي** (بيروت: دار الجمل، 2010)، ص 445 – 464.

(820)

Roy Salvatore Jennings, «The Road Ahead,» USIP, no. 4B (April 2003), p. 15.

(821) شهادة دوغلاس فيث، مساعد وزير الخارجية الأميركي أمام الكونغرس، نقلًا عن: رويترز، 11/ 2/ 2003.

(822)

Mary Kaldor, New & old War: Organized Violence in a Global Era (Cambridge, MACStanford University Press, 2006), pp. A1 - A2DFaleh Abdel Jabar, «State – Mosque Relations in Iraq,» USIP Papers (2004), httpC/www.usip.org/events/state-mosque-relations-iraq -1B6A-2004D Faleh Abdel Jabar, «The State, Society, Clan, Party and Army in Iraq: A Totalitarian State in the Twilight of Totalitarianism,» in: From Storm to Thunder, Unfinished Showdown between Iraq and the U.S. (TokyoC Institute of Developing Economies, 1BBA), pp. 1 – 28DAmatzia Baram, Tribes and Power (LondonCSaqi Books, 2003)DFaleh Abdel Jabar, «Sheikhs, Clerics, Tribes, Ideologues and Urban Dwellers in the South of IraqC The Potential for Rebellion,» inCToby Dodge and Steven Simon (eds.), Iraq at the Crossroads: State and Society in the Shadow of Regime Change, Adelphi Serie (OxfordCOxford University Press, 2003), and Faleh Abdel Jabar, «Post Conflict Iraq,» USIP, Paper no. 120 (2004).

(823)

Amatzia Baram, «State – Mosque Relations in Iraq,» USIP (2004), httpC/www.usip.org/events/state-mosque-relations-in-iraq-1B6A-2004.

(824)

Fanar Haddad, Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Identity (London: Hurst & Company, 2011), p. 143.

(825) عن تركيبة مجلس الحكم انظر ورقتي المعنونة:

Faleh A. Jabar, Iraq, USIP papers, 2004, no 120.

الفصل الحادي والعشرون
أزمة دولة المواطَنة بعد الحراك العربي الفدرالية حلّ أم مأسسة للطائفية؟ ...... محمد سعدي

«لا تنقضي المشكلات الجماعية بكثرة الحديث عنها، بل إنها تستمر في الوجود لأننا لم نجد لها حلًا، وإن عدم الاستسلام للخمول وطرحها بعناد في الفضاء العام يشكّلان الواجب الأساس لمن لا يريد التوقف عن التفكير»[(826)].

(فرنان دومو)

أزاح الحراك العربي الغطاء عن عمق الطائفية التي أصبحت تتقاطع مع المجال السياسي، الأمر الذي يمكن أن يتسبب بانفجار عدد من المجتمعات من الداخل، ويشكّل ارتكاسًا نحو العمق التقليدي للمجتمعات العربية ويُكرّس خللًا عميقًا يخترق العلاقة بين الولاء للجماعة والانتماء إلى الوطن؛ الأمر الذي لا يسمح بتبلور هويات منفتحة تؤمن بالتعدد في إطار الوحدة، وبالوحدة في إطار التعدد. وشهد الحراك الثوري العربي انفجار الهويات بمستوياتها المتعددة، وعادت الأبعاد الدينية والطائفية والمذهبية والمناطقية والقبَلية لتصبح جزءًا أساسيًا من المشهد السياسي العربي. ولم تُطرح مسألة الطوائف والأقليات في أيّ حقبة من حقب التاريخ العربي - الإسلامي بالحدة والخطورة التي تُطرح بها في الوقت الراهن. واتخذ الأمر أبعادًا كارثية في المشرق العربي الذي يَعرف في مستوى النسيج المجتمعي تعددًا فسيفسائيًا من خلال تجليات ماهيات إثنية ودينية وطائفية عدة بالغة التنوع والتعقيد.

صارت الطائفية إحدى الديناميات البارزة للصراعات الدائرة في المشرق العربي، وهي تستنزف إمكانات شعوب المنطقة ودولها على الصُّعُد كلها، وتُضعف مكانتها في المجال الإقليمي والدولي. واتسعت خطوط الصراع على أُسس طائفية ومذهبية وإثنية حتى أصبح الفاعلون الأساسيون المتصارعون بمنزلة جماعات بشرية تتحرك خارج نطاق دائرة الفاعل الدولاتي ولا تتطابق سياساتها مع الدولة. وما زاد الوضع تأزمًا هو تجاوز الانقسامات للحدود من خلال عدد من الامتدادات الطائفية والإثنية تخدم أجندات عبر وطنية، وتتقاطع فيها مشكلات الأقليات (الدينية والإثنية) مع الصراعات المذهبية والمشكلات الإثنية والقبَلية أحيانًا. وهذا ما جعل المنطقة كلها رهينة لمربع طائفي مقيت لم يُنتج غير الدمار وعنف الهويات الفائضة[(827)]، والقاتلة أحيانًا[(828)].

إن ما يشهده عدد من الدول يتجاوز أن يكون مرحلة انتقالية أو فوضى بناءة ليقترب من سيناريو الانهيار والتفكك الجغرافي لبعض الدول، في ظل مطالبات عدد من الأقاليم والكيانات بالحكم الذاتي وبأن تصبح

إقليميًا فدراليًا[829]، وهذا ما يجعل بعضهم يتحدث عن اتفاقية «سايكس – بيكو جديدة لتفتيت المنطقة. وازداد الحديث على نحو غير مسبوق عن انتكاسة الدولة المركزية، وعن إمكان تفككها، بل انهيارها، في ضوء الجدل الدائر اليوم في أكثر من قطر عربي في شأن النظام الفدرالي والإدارة اللامركزية للشأن العام.

أدى سقوط جدار الخوف من السلطة المركزية التي أصابها الوهن الشديد في خضم الحراك العربي إلى استيقاظ الهوامش الجغرافية والتاريخية والثقافية واللغوية والاجتماعية ضدّ سطوة المركز. وعمقت إدارة المرحلة الانتقالية في دول الربيع العربي مأزق الدولة المركزية وخلقت بيئة دافعة للامركزية في أشكالها الإدارية والسياسية المختلفة (لامركزية، جهوية موسعة، حكم ذاتي، فدرالية ...إلخ). وأخفقت محاولات تشكيل فضاءات محلية للسلطة، بسبب غياب مقاربة توزيعية للسلطة بين المركز والهوامش، فالمنطق الوحدوي للدولة استمر في الاشتغال بأنموذج إداري وترابي غير منسجم إطلاقًا مع الديناميات الثقافية والهوياتية الجديدة التي يعيشها منذ مدة عدد من المجتمعات العربية. من جانب آخر، فإن الأبعاد العشائرية، الطائفية والجهوية، أصبحت تزداد بروزًا في الفضاء السياسي كردة فعل على استئثار المركز بالسلطة والموارد الاقتصادية وغياب سياسات حقيقية للاعتراف وإدماج التعددية الهوياتية في النسيج المجتمعي والسياسي.

يبدو أن غياب سياسات توزيعية منصفة للسلطة بين المركز والأطراف، وغلبة منطق إداري وهوياتي «تأحيدي» غير متجاوب مع التحولات القيمية والمجتمعية الراهنة، يجعلان مسألة استيعاب الولاءات الأولية والعصبيات الجهوية إحدى القضايا الرئيسة لإنجاح عملية التحول الديمقراطي. وفي ظل تعقّد الوضع السياسي لما بعد الحراك، أصبحت المجتمعات في العالم العربي مُلزمة بالإجابة في الوقت ذاته عن أسئلة عدة: من نحن؟ (سؤال الهوية)، وما الذي نبحث عنه؟ (سؤال العقد الاجتماعي)، وإلى أين نتجه؟ (سؤال تأسيس الدولة وشكلها). إن الإجابة عن هذه الأسئلة التي تطرح مشكلات الهوية، والتوزيع المنصف للقيم السلطوية، وأفق العيش المشترك، هي التي ستحدد مآل الطائفية في العالم العربي.

إن إخفاق الدولة المركزية في إدارة التنوع داخلها وإنشاء هندسة إدارية تسمح بتمثيل كل الجماعات، كان من أهم عوامل تصاعد الجدل في أكثر من قطر عربي حول النظام الفدرالي والتسيير المحلّي والإدارة اللامركزية للشأن العام. وثمة توجُّه يرى أن نظام الدولة الوطنية المركزية على الطريقة «اليعقوبية» التي سادت مدة طويلة في العالم العربي، سيتراجع نفوذه وحضوره لمصلحة النظام الفدرالي الذي أصبح يُشكّل ضرورة حتمية لعلاج بعض مظاهر الطائفية، ولإدماج الجماعات والأقليات والطوائف الكثيرة في الدولة على نحو ديمقراطي. ومبدئيًا، يضمن منح الثقة والسلطة للأقاليم والمجتمعات المحلية لتسيير شؤونها ومواردها، الإنصافَ بين المناطق، ويسمح لمكونات المجتمع كلها بالمشاركة في إدارة الدولة على أساس العدالة الجهوية في توزيع الثروات والخدمات، وهذا من شأنه أن يضمن الاستقرار ويحفظ الوحدة الوطنية، ويعطي صلاحيات إدارية واقتصادية، وسياسية وتربوية أيضًا، للكيانات المحلية، الأمر الذي لا يمسّ مبدئيًا وحدة الدول، كما يؤكد ذلك عدد من التجارب الفدرالية الناجحة. وربما تؤدي الفدرالية دورًا منقذًا للدولة من التفكك والانحلال.

في المقابل، ينظر توجُّه آخر إلى الفدرالية بوصفها مدخلًا للتقسيم، وحفزًا لمشروعهات الانفصال، وإضعافًا للتماسك الوطني، من خلال إعلاء الهويات المتنابذة في أبعادها الإثنية والقومية والمذهبية، وربما تكون مقدمة لمشروع سايكس – بيكو جديد وبداية لمأسسة الطائفية في المنطقة العربية، ما سيُنتج مزيدًا من التجييش المذهبي والطائفي الذي ربما يؤدي إلى فوضى طائفية وصراعات لا تنتهي.

يعتقد توجّه ثالث أن مشكلة الطائفية على المستوى العميق سياسيةٌ، وأن عددًا من الأنظمة قائم أساسًا على بنية طائفية، ومن ثم فإن الإشكال ليس في التنظيم الإداري للدولة، ولا في انتعاش الانتماءات الأولية، بل في انتشار الفساد السياسي واختلال توزيع الثروة، وفي احتكار بعضهم السلطة واستخدامها للحصول على منافع ضيقة وفق أُسس عائلية وعشائرية، أو قبَلية ومناطقية. بمعنى آخر: يكمن الإشكال في غياب الدولة المدنية التي يتساوى فيها المواطنون في الحقوق والواجبات من دون أيّ إقصاء، مع سيادة القانون وهيبة المؤسسات.

سنتعرض في هذه الورقة البحثية لأسباب تصاعد الدعوات الفدرالية في العالم العربي، خصوصًا المشرق العربي، وللقضايا والإشكاليات التي تثيرها، ولمستقبل الدولة الوطنية، وذلك كله في ضوء مشكلة الطائفية في أبعادها الإثنية والقبَلية والمذهبية والمناطقية. فما الفدرالية؟ وما مميزاتها؟ أهي تقسيم للموحَّد أم توحيد للمقسَّم؟ أيمكن أن تشكّل حلًا للمعضلة الطائفية أم أنها تُكرّس التفكيك الطائفي وتُمأسسُه؟ وهل يمكن أن نتصور نجاح حكم فدرالي في مجتمعات لا تزال تتحكم فيها بعمق ثقافة القبيلة والطائفة والعلاقات السلطوية العمودية التقليدية؟

أولًا: ماهية النظام الفدرالي

تنطلق الفدرالية من فلسفة سياسية ترتكز على الديمقراطية التشاركية من خلال محاولة الحدّ من سلطات المركز بتوزيعها على الأطراف، للحؤول دون تركّز السلطة في المركز ولتحقيق أكبر قدر ممكن من المساواة والشفافية والاكتفاء الذاتي والعدالة في توزيع السطات والثروات. ويقوم النظام الفدرالي على توزيع صلاحيات الدولة أفقيًا (أي جغرافيًا بين الأقاليم الفدرالية المؤلِّفة لها) وعموديًا (أي بين السلطة الفدرالية وسلطات الأقاليم)، وذلك وفق دستور فدرالي متَّفق عليه يُحدد الصلاحيات الفدرالية، المركزية والإقليمية. لهذا، فإن النظام الفدرالي يتأسس على توافق بين ما هو من صلاحيات الحكومة الفدرالية المركزية ومسؤولياتها، وما هو من صلاحيات الحكومات المحلية في مستوى الوحدات السياسية المكونة للاتحاد، وما هو من الصلاحيات المشتركة بين الحكومتين الفدرالية والمحلية أيضًا.

يعيش نحو 40 في المئة من سكان العالم في دول تعتمد النظام الفدرالي، ما يشير إلى أن النظام الفدرالي له قبول عالمي. ويعتمد عدد متزايد من الدول النظام الفدرالي، منها: الأرجنتين، وأستراليا، وأثيوبيا، والإمارات العربية المتحدة، وبلجيكا، والبرازيل، والهند، وكندا، وماليزيا، والمكسيك، ونيجيريا، وباكستان، وروسيا، وسويسرا، وصربيا، وإسبانيا، وجنوب أفريقيا، وألمانيا، والولايات المتحدة الأميركية، وفنزويلا،

والنمسا... وغيرها. وتؤسَّس الدولة الفدرالية وفق أسلوبين مختلفين: إما بتحويل دولة بسيطة موحَّدة إلى دولة فدرالية، للاستجابة ديمقراطيًا لواقع التنوع القومي، أو الجغرافي، أو الاقتصادي، أو التاريخي (كما حدث في إسبانيا في دستور عام 1978، وبلجيكا في عام 1993، وكما هو من المفترض أن يحدث في العراق واليمن حاليًا)، وإما باتحاد مناطق مختلفة لم تكن تشكّل دولة واحدة، من خلال قرار جماعي منها أن تشكّل كلّها دولة فدرالية حفاظًا على مصالح جماعية، وهذا ما حدث في الولايات المتحدة وسويسرا.

يُنصّ على السلطات الفدرالية المركزية في الدستور، وهي - في الأغلب - تهتم بالسياسة الخارجية، والدفاع الوطني، وسكّ النقود، واستغلال الثروات الطبيعية وصرف مواردها بين الأقاليم. وفي ما عدا ذلك، تكون سائر الصلاحيات في حكومات الأقاليم الفدرالية، ومنها: الشرطة، والتعليم، والصحة، والقضاء والتشريع المحلّيين. وتكون ثمة صلاحيات مشتركة، في مستوى الضرائب والاستفادة من عوائد التنمية، وتنشأ محكمة فدرالية عُليا تبتُّ في النزاعات بين الأقاليم والحكومة المركزية، وتراقب مدى احترام الجميع مقتضيات الدستور الفدرالي.

بما أن الدولة الفدرالية هي اتحاد اختياري بين عدد من الأقاليم، فإنه يحقّ مبدئيًا لكلّ إقليم منها الانفصال عنها وإعلان استقلاله. لكن ذلك يكون وفق شروط ديمقراطية صارمة. وهذا ما حدث سلميًا في تشيكوسلوفاكيا الفدرالية عندما انفصلت الجمهورية السلوفاكية عن الجمهورية الفدرالية التشيكية في عام 1992 وأصبح كلّ منهما دولة مستقلة، وذلك من خلال استفتاء اقتصر على السلوفاكيين وحدهم، وقبلت الجمهورية التشيكية بهذا الانفصال. وحاولت مقاطعة كيبيك في كندا الفدرالية الانفصال من خلال استفتاء شعبي لسكانها، لكن التصويت جاء لمصلحة البقاء ضمن الدولة الفدرالية[830]. ويتميز النظام الفدرالي بمجموعة خصائص:

- ليست الفدرالية نمطًا ثابتًا صالحًا لكل الأزمنة والأمكنة، بل هي بمنزلة عملية سياسية دينامية متحركة على نحو متواصل، وهي تتميز بمرونة مستمرة تستجيب لخصوصيات الواقع السياسي لكلّ مجتمع، وتتفاعل مع الرهانات والمشكلات الكثيرة المطروحة في أثناء تطبيقها. ويحتاج النظام الفدرالي إلى إصلاحات مستمرة، فهو مسار مفتوح؛ حتى في أفضل الأنظمة وأكثرها نجاحًا على المستوى الفدرالي، كسويسرا مثلًا، فهو يحتاج بالضرورة إلى إصلاحات تستجيب لتطلعات المواطنين وحاجاتهم[831].

- تختلف الدول الفدرالية في مستوى قوة السلطات الممنوحة للحكومة الفدرالية والأقاليم، ولا توجد معادلة ثابتة لتحديد هذه السلطات، بل هي تختلف من دولة إلى دولة. والصيغة الفدرالية صيغة ناجحة في حال تأسيسها على قواعد وحاجات موضوعية تستجيب لواقع الدول وخصوصياتها وأحوالها، وهي قابلة للإخفاق عند تأسيسها على قواعد مختلة، أو عند فرضها بالقوة على الشعوب. وهي تسمح ببلورة مؤسسات وقيم خاصة، وباستحداث توافق سياسي تقوده مجموعة من الفاعلين المتحفزين له[832].

- تلائم الفدرالية أكثر الدول ذات الأعداد الضخمة من السكان أو التي تشغل مساحات جغرافية شاسعة؛ ذلك لأنها تكون في الأغلب متعددة الثقافات والقوميات. فليس من المصادفة أن يعتمد جلّ الدول

التي يزيد سكانها على 100 مليون نسمة، أو التي هي في حجم القارات، النظامَ الفدرالي. ويبدو أن ثمة حدًا معيّنًا لعدد السكان ومساحة الأقاليم كي تتمكّن حكومة واحدة من إدارتها بفاعلية. وأثبتت تجارب الأنظمة الإدارية والسياسية الناجحة في العالم أنه كلّما كانت الوحدات السياسية أصغر وأكثر محلية، كان الحكم أفضل وأمكن إنجاز التنمية بنجاح[833].

– النظام الفدرالي طريقة ديمقراطية في إدارة الشأن العام، وهو يشجع على تحقيق عدالة أكبر في توزيع الثروات ومعالجة التفاوت الاقتصادي بين ولايات البلد الواحد، ويساعد كثيرًا على المشاركة الشعبية في الشأن العام وتقريب الخدمات للمواطنين. يضاف إلى ذلك الحفز على الكفاءة والفاعلية في مستوى الحكم والإدارة من خلال المنافسة بين الأقاليم، ويسمح بتسيير المواطنين شؤونهم المحلية بطريقة ذاتية من دون وصاية المركز، باحترام هوياتهم وانتماءاتهم الثقافية وبمساهمتهم البناءة في التنمية. لهذا، يكون خيار الفدرالية جذّابًا بالنسبة إلى المجتمعات التي رزحت مدّة طويلة تحت حُكم سلطة موحّدة مركزية ومستبدة تقوم على سياسات إقصائية تجاه مواطنيها وأقلياتها وطوائفها.

– تلائم الفدرالية أكثر الدول ذات القوميات والأديان والثقافات المختلفة، وهي بمنزلة تسوية سياسية صعبة تسعى إلى تحقيق التعايش السلمي والعيش المشترك، وحلّ الصراعات في المجتمعات المتعددة دينيًا وقوميًا وطائفيًا، ويتحقق ذلك بوضع إطار معياري للتوفيق داخل الدولة الواحدة بين عدد من الفئات أو الجماعات أو الأقليات التي يتمايز بعضها عن بعض لغويًا أو دينيًا أو مذهبيًا، وربما تكون متصارعة أو متنافسة على السلطة والنفوذ والثروة والوظائف داخل البلد الواحد نفسه. وأحيانًا تضمن الفدرالية حقوقًا متساوية بين الأقليات، من خلال تمثيل نسبيّ للأقليات والقوميات المختلفة في الدولة بعيدًا من المنطق الديمقراطي الأغلبي، في إطار ما يسمى بالديمقراطية التوافقية.

ثانيًا: عودة المكبوت وصعود ديناميات التفكيك

تُعدّ عودة المجتمعات في العالم العربي إلى الأطر العصبية والعشائرية المتقدمة على الدولة انتكاسة لحركية التحديث الاجتماعي والسياسي، وإخفاقًا لمشروع الدولة الوطنية الحديثة. إنها شكل من أشكال النكوص إلى مجتمع ما قبل الدولة، وذلك في ظل انحسار الدولة المركزية وتفكّكها. وليست التعددية الدينية والثقافية والإثنية في ذاتها هي المتسبّبة بإضعاف الدولة، بل إن غياب الطابع الوطني والمؤسساتي، وانعدام قيم المواطَنة والمساواة أمام القانون، هما السبب في تثبيت التمايز الطائفي والعشائري[834].

إضافة إلى ذلك، فإن إخفاق مؤسسات الدولة في إدارة التعددية، وإخفاق استراتيجيات صهر الوعي العصبوي في الوعي المدني، أدَّيا إلى فقدان المواطن الثقة بالدولة، وارتداده إلى هويته الجماعية، الفرعية، العرقية، المذهبية أو الدينية. وبذلك تتلاشى صيغ الولاء للدولة وقيم المواطَنة وتتصاعد الولاءات القومية والدينية والمذهبية والقبَلية، بوصفها تعويضًا عن الولاء للوطن، فيؤدّي ذلك إلى تفكّك المجتمع وحدات متناحرة تتصارع على تقسيم مناطق النفوذ والسلطة والمصالح.

ساهمت الأنظمة التسلطية في العالم العربي على نحو كبير، وبالتحديد في العراق وسورية واليمن وليبيا، في إضعاف المجتمع وتفكيك وحدته، وذلك بالإفادة من تناقضات الحالة المذهبية، والتباينات الجهوية والقبَلية، ودعم بعض القوى المجتمعية التقليدية (القبيلة، الطائفة، والجماعة الإثنية) في استخدام موارد الدولة، وسياسة توزيع المنافع وتكوين الولاءات غير المؤسسية. وأدى التطابق بين الدولة والنظام السياسي إلى تحويل الدولة من أداة للحكم إلى كيان مطابق للحاكم أو للطائفة (سورية والعراق)، أو للقبيلة والطائفة (اليمن)، أو للقبيلة (ليبيا). ففي سورية مثلًا، وصل التطابق بين الحاكم ومؤسسات الدولة إلى درجة أصبح من الصعب جدًا معها الفصل بينهما، وارتبط ذلك بتغيير جذري في التركيبة الاجتماعية والسياسية لمصلحة الطائفة العلوية بهدف حماية مصالحها ومواقعها في هرم السلطة، فكاد إسقاط النظام يغدو مستحيلًا من دون انهيار مؤسسات الدولة معه. وفي اليمن نجح النظام القبَلي مدعومًا بسلطة الدولة الرسمية، في التغلغل إلى عمق المجتمع اليمني، وبات يشكّل نظامًا موازيًا لنظام الدولة وقائمًا بالكثير من مهماتها، كما «أساءت الدولة إدارة المسألة الطائفية؛ إذ اكتفت بالتمثيل المذهبي والجهوي الشكلي في السلطة من دون مشاركة حقيقية، كما منحت شيوخ القبائل - وجلّهم من الزيود - امتيازات مالية كبيرة، وأبقت على قاعدة 'زيدية رأس الدولة'؛ أي حصر رئاسة الدولة في الطائفة الزيدية، وهذا الأمر ينطبق أيضًا على المناصب العُليا في الجيش والأجهزة الأمنية»[835].

إن الإقصاء الممنهج على أساس سياسي، أو إثني، أو مذهبي، أو ديني، أو أيديولوجي، أو قبَلي، أو عشائري... وتوظيف السلطة للحساسيات الطائفية والقبَلية والجهوية لتقوية آليات أمنية رهيبة، أضعفا تماسك المجتمع وشكّلا إيذانًا بإخفاق مشروع بناء الدولة الوطنية وبعودة الاندماج العصبوي، وذلك بفعل تدني فرص المشاركة الحقيقية للجميع في صنع خيارات النظام السياسي أو غيابها. وفي هذا السياق، بدت الدولة الموحّدة ظاهريًا في صورة أداة قهر مركزي للولاءات المحلية في سبيل إدماج وطني شكلي فحسب، فهو لم يضمن الإنجاز الاقتصادي، واحترام الحريات، وتحقيق العدالة الاجتماعية. وبقيت الولاءات المحلية بصنوفها المناطقية، الدينية أو الإثنية، على درجة من المقاومة، تخبو تارة مع القوة المفرطة للاستبداد المركزي، وتظهر تارة أخرى مع وهن الدولة وهشاشتها[836].

هكذا أصبحنا نعاين انقسامًا عموديًا بين مجتمع تقليدي يعبِّر عن العصبيات والهويات الإثنية والعشائرية والمذهبية وبعض أشكال التكافل التقليدية من جهة، ومجتمع حديث هشّ متردد ومرتبك لم يستطع أن يفرض سموَّ قيم المواطَنة وسيادة القانون أو أن يخترق بنيات المجتمع العميقة والعتيقة من جهة أخرى.

إضافة إلى ذلك، فإن ما يقف وراء استمرار الولاءات التقليدية - العرقية والطائفية والقبَلية - أو انبعاثها، هو هيمنة المركز في الأطراف والتوزيع غير العادل لعوائد التنمية بين جميع المواطنين والجهات، الأمر الذي أوجد إحساسًا بالظلم في مناطق وطوائف عدة، وزاد حدّة التناقضات الطائفية والمناطقية والعشائرية. فعلى سبيل المثال، استندت الدولة العراقية إلى بنية مركزية هيمنت على القطاعات الحيوية والمرافق الخدماتية بوساطة أجهزة بيروقراطية وأمنية قوية لضمان مركزية السلطة؛ الأمر الذي أدى إلى توحيد كامل للدولة والسلطة. واستُكمل ذلك بهيمنة فئوية على الدولة وتغييب الأطر السياسية الوسيطة، ما نتج

منه تعميق الولاء الجمعي العمودي الطائفي على حساب المواطَنة والانتماءات الأفقية[837].

انطلقت الدولة المركزية الموحدة في أوروبا في القرن التاسع عشر من فكرة تحويل الولاءات المحلية إلى ولاءات وطنية للدولة، لتجسيد فكرة المواطَنة والمساواة في الحقوق. وفي المقابل عرفت الدولة الموحدة في العالم العربي إخفاقًا كبيرًا في مستوى صهر الولاءات الأولية على نحو إرادي، لهذا بقي عدد من المجتمعات والطوائف والأقليات والأقاليم ترى أن الدولة لا تمثّلها، وأنها جهاز سياسي قسري وقهري[838]. ومن ثم، فإن الطائفية ليست ثمرة وجود تعددية دينية أو مذهبية أو إثنية أو قبَلية، بل هي ثمرة غياب دولة تساوي بين جميع مواطنيها وتعاملهم كأعضاء رابطة سياسية واحدة من دون تمييز، وتسمح لهم بالتعبير عن هوياتهم والمشاركة في صنع القرار[839].

إن عودة الطائفية بأشكالها المختلفة، هي في جزء منها نتيجة الحراك العربي الذي حرّر التناقضات الطائفية والإثنية والقبَلية من قبضة الأنظمة الاستبدادية المركزية، ومن تمركز السلطة في جماعة أو حزب أو طائفة أو قبيلة. وفي ظل الهشاشة التي صار عليها التماسك المجتمعي والوحدة الوطنية، تصاعدت مطالب انفصالية وتفكيكية تتطابق مع خطوط الانقسامات الإثنية والدينية، وتصاعد البحث عن بديل من شكل الدولة يَفِي بما لم تَفِ به الدولة المركزية. وأنتج هذا الأمر تدفقًا غير منضبط لديناميات محلية وجهوية كانت مهمشة ومقصيّة بدرجة كبيرة، وكذلك الشأن بالنسبة إلى بروز ديناميات تدفع نحو سيناريو التفكك، ما ظهر على نحو جليّ في ليبيا وسورية واليمن والعراق[840].

تصاعدت بطريقة لافتة قوة الهويات الأولية، الطائفية والمذهبية والعشائرية والمناطقية، لتتحول إلى كيانات أكبر نفوذًا من الدولة ومن المجتمع أحيانًا؛ ما يفرض عددًا من الخيارات، منها: المحاصصة الطائفية، والحرب الأهلية، وتفكك الدولة ...إلخ. وتتمظهر الديناميات التفكيكية في مستويات عدة، تبدأ باللامركزية الموسّعة وتصل إلى الحكم الذاتي في إطار النظام الفدرالي، وربما تصل حدّ السعي إلى الانفصال تمامًا عن الدولة، وتشكيل كيان سياسي مستقل.

ثالثًا: الفدرالية وطريق اللاعودة إلى الدولة المركزية

يؤكد عدد من الوقائع أن قدرة الدولة الوطنية على التخلي عن احتكار السلطة والهيمنة المركزية على الأطراف، من خلال تفويض وحدات الحكم المحلّي سلطات وصلاحيات سياسية وتشريعية حقيقية، هي التي ستحدد مدى تمكّنها من استيعاب تداعيات الطائفية والانقسامات المناطقية التي انتشرت بعد الحراك العربي انتشارًا كبيرًا[841]. ويذهب عدد من الدراسات إلى أن بعض الدول العربية التي أخفقت طوال عقود في دمج الأقليات وحلّ معضلة الطائفية، دخلت طريق اللاعودة إلى الدولة الوطنية المركزية، ما يفتح المجال لصيغة الفدرالية بوصفها أحد الخيارات الممكنة للحد من الانهيار والإفلاس التامّين لهذه الدول.

جرى اعتماد النظام الفدرالي في العراق من خلال قانون إدارة الدولة الموقّت الذي صيغ في أثناء فترة مجلس الحكم الانتقالي (أُعلن عنه في 16 تشرين الثاني/ نوفمبر 2003 وأقره المجلس في 8 آذار/ مارس

2004)، وجاء في المادة الرابعة منه: «نظام الحكم في العراق جمهوري اتحادي فدرالي ديمقراطي تعددي، ويجري تقاسم السلطة فيه بين الحكومة الاتحادية والحكومات الإقليمية»، وانتقلت المواد الخاصة بالفدرالية إلى دستور 15 تشرين الأول/ أكتوبر 2005 كاملة. ويُعرِّف الدستور العراقَ أنه دولة فدرالية؛ وبموجب ذلك يحق للمحافظات أن تشكّل إقليمًا خاصًا بها وحدها أو أن تشترك في ذلك مع محافظات أخرى. إلا أن تطبيقات هذا النظام بقيت مختلة حتى الآن، ماعدا إقليم كردستان، الذي تشكّل قبل سقوط النظام السابق، وأصبح بحكم الأمر الواقع إقليمًا فدراليًا يحظى بالحكم الذاتي[842].

بعد الحراك الثوري العربي برزت المشاعر الجهوية والفدرالية بطريقة تكاد تكون غير مسبوقة في العالم العربي؛ إذ ارتفعت المطالب بإعادة النظر في شكل الدولة الموحدة وضرورة اعتماد النظام الفدرالي. وعكست هذه المطالب سياقات سياسية واجتماعية مختلفة تقاطعت فيها الأبعاد الطائفية والقبَلية والإثنية والثقافية والتاريخية مع الاستبعاد الاقتصادي وسياسات الإقصاء الممنهج.

في ليبيا، تصاعد الاتجاه نحو الانقسام المناطقي في برقة وفزان[843]؛ إذ شكّل إعلان مؤتمر برقة في شرق ليبيا الإقليم فدراليًا في آذار/ مارس 2012، ومن بعده فزان في أيلول/ سبتمبر 2013، وكان أوّل المؤشرات إلى وجود رغبة ملحّة في صوغ نظام فدرالي يقوم على لامركزية سياسية، وعلى توزيع عادل للسلطة والثروات والتنمية. وجاء هذا التوجه احتجاجًا وردّة فعل على التهميش الذي عاناه عدد من المناطق، خصوصًا في الشرق والجنوب. في حين حظيَ إقليم طرابلس الشمالي الغربي بالسطوة في عهد حكم القذافي، حيث جرى تحويل ثروات الشرق النفطية لتنمية المناطق الغربية. وتفضل المنطقة الغربية (طرابلس) السلطة المركزية، في وقت يدافع بعض النخب والقادة في المناطق الشرقية والجنوبية عن اللامركزية، وحتى عن الفدرالية.

تجدر الإشارة إلى أن الإعلان عن هذه الأقاليم الفدرالية لم يستند إلى أي انقسامات طائفية، على أساس أن أغلبية سكان ليبيا هم سنة مالكيون، بل استند إلى الفروق التاريخية والقبَلية بين هذه الأقاليم الثلاثة، وأكّد الحضور الاجتماعي القويّ للانتماءات القبَلية في المشهد السياسي الليبي. وينبغي التذكير أنه سبق تطبيق النظام الفدرالي في ليبيا فترة قصيرة إبّان اعتماد دستور 1951 وفقًا للتقسيم التقليدي (برقة، وفزان، وطرابلس). وتعالت الأصوات بعد إسقاط القذافي باتباع النظام الفدرالي لأسباب تتعلق باتساع الرقعة الجغرافية وقلة الخدمات وقصور سياسات التنمية، نتيجة السياسات المركزية المفرطة والتمييز المناطقي والقبَلي الذي اعتمده النظام السابق.

في سورية، طالب أكراد سورية بالفدرالية، على غرار الأنموذج الكردي العراقي؛ إذ دعوا إلى تأسيس نظام فدرالي يضمن حقّهم في تقرير مصيرهم. كما أن الانقسام الحاد بين الطائفة السنية والعلوية ينذر بإمكان تقسيم أوصال سورية إلى ثلاث دويلات: علوية، وكردية، وسنية. ويرى بعض المحلّلين أن لا مناص من تطبيق الفدرالية تجنبًا للوصول إلى الانفصال التام.

بالنسبة إلى اليمن، اشتدت الصراعات والانقسامات بعد الحراك الثوري، وتقاطعت داخله الانقسامات

المناطقية (الشمال والجنوب)، والقبَلية (الصراع بين القبائل وتدخّلها في الصراع الطائفي)، والطائفية (الصراع الحوثي – السلفي). وطُرحت بشدة مسألة تحويل الدولة إلى فدرالية. وأُعلن رسميًا في شباط/ فبراير 2014 عن اعتماد الرئيس اليمني قرار لجنة الأقاليم بتحويل اليمن إلى نظام اتحادي فدرالي من ستة أقاليم (أربعة أقاليم في الشمال وإقليمان في الجنوب).

رابعًا: جدل صاخب في شأن الفدرالية

تنتشر في الساحة السياسية والفكرية العربية، خصوصًا المشرقية، أفكار خاطئة عدة بخصوص الفدرالية. وأول خطأ ينبغي تحاشيه هو الخوف من كلمة «فدرالية» أو شجبها مسبقًا قبل فهمها فهمًا صحيحًا، فمن شأن الجهل بالفدرالية ومؤدياتها أن ينتج الاستسلام العام للحكم القيمي المسبغ عليها بوصفها مدخلًا إلى التقسيم أو الانفصال وإعلاء الهويات المتنابذة وتكريس الصراعات الطائفية. لهذا السبب ينحو عدد من الأدبيات السياسية العربية، ولا سيما في المشرق العربي، إلى ما يشبه تجريم الفدرالية وعدّها تآمرًا أو تفتيتًا أو حفزًا لمشروعات الانفصال والتقسيم[844]. وأصبح مصطلح الفدرالية «شبه محظور» ومتهمًا بتشجيع الفتنة والتشرذم وتقسيم المقسّم، وبإحياء مخطط استعماري جديد على شاكلة سايكس – بيكو. وفي كثير من الأحيان يُنعت من يدافع عن الفدرالية بـ «التقسيمي» أو «الانفصالي»، ووصل الأمر إلى حدّ إصدار فتاوى دينية في العراق وليبيا تحرّم الفدرالية وتعدّ مؤيّدها آثمًا[845].

ثمة حساسية مفرطة في العالم العربي تجاه استخدام كلمة فدرالية، بل ثمة نوع من التشويه لمضامينها ومبادئها. وربما أوجدت التجربة السيئة للنظام الفدرالي في العالم العربي «فوبيا» عند الشعوب في شأن تطبيقه، على الرغم من أنه قد يكون حلًا لأزماتها[846]. فالتجربة في السودان مثلًا، انتهت بانفصال الجنوب، وارتبط في العراق النظام الفدرالي بالاحتلال الأميركي للعراق وبالتجاذب والتشنج الشديدين بين الحكومة العراقية المركزية وإقليم كردستان الفدرالي. وفضلًا عن ذلك، ثمة تخوّف متزايد من أن تتحوّل المطالبة بالفدرالية وتطبيقها إلى مأسسة للطائفية عبر مبدأ المحاصصة على نحو يُفضي إلى مزيد من التطييف والتخندق الطائفي.

أصبحت الفدرالية اليوم موضع استقطاب وجدل شديدين في العالم العربي، بين من يرى أنها تشكّل قطع طريق أمام التقسيم، وأن منح الأقاليم سلطات واسعة هو سبيل للحفاظ على وحدة الدولة، وبين من يعتقد أن الفدرالية بداية فعلية للتقسيم والتفكيك، وربما بداية للانفصال أيضًا. ويأتي هذا الجدل في سياق انتشار مظاهر الفوضى وغياب الأمن وهيبة الدولة في كثير من بؤر التوتر في العالم العربي، الأمر الذي أدى إلى خلافات حادّة بين من يرغبون في دمج السلطة في يد سلطة مركزية قوية وتوحيدها من جهة، ومن يرغبون في جعل السلطة لامركزية أكثر من جهة أخرى.

من المهم أن نلاحظ عدم وجود فهم مشترك لما هو مقصود بكلمة «فدرالية»، فهي تعني بالنسبة إلى بعضهم اللامركزية والحكم المحلّي، في حين تعني بالنسبة إلى آخرين سبيلًا إلى الانفصال. وفي أكثر الأحيان

يجري الحديث عن الفدرالية من خلال مواقف ثنائية حدّية، وبلغة الأسود والأبيض، كأنها لا تقبل إلا حكمًا واحدًا. والمواطنون في أغلبيتهم لا يريدون أن تتفكك دولهم، لكنهم لا يريدون العودة إلى مرحلة السيطرة المركزية الكاملة التي تميزت بها الأنظمة المركزية القهرية. وعلى المستوى العميق لهذه المشكلة، كثيرًا ما يتناسى خطاب «تفكيك الوحدة» الذي بموجبه يجري التخويف والتشكيك في الفدرالية في العالم العربي، أن الوحدة التي يركّز عليها لا علاقة لها بالوحدة في إطار الدولة الوطنية القائمة على المواطَنة، وعلى سيادة المؤسسات، فهذه الوحدة متعثرة تمامًا، بل هي وحدة مفروضة ومتعسفة تنزع إلى الإقصاء، أكان باسم الانتماء الديني أو الطائفي أو القبَلي أو باسم الاستبداد السياسي.

تكمن المشكلة أيضًا في عدم الوعي أن من غير الممكن النظر إلى الوحدة بوصفها نفيًا للتعدد، أو للتعدد بوصفه نقيضًا للوحدة، بل هما متكاملان، فلا تعددية حقيقية من دون وجود مشترك للعيش، ولا وحدة مثمرة من دون احترام التنوع والاختلافات. وتعني الفدرالية – بالمعنى الأصيل – الاتحاد والوحدة والتوافق في إطار التنوع؛ أي إنها تجميع للمجزّأ. ويُحافظ التوفيق بين انتماءات مناطقية ولغوية وقومية مختلفة وإشراكها في تدبير الشأن العام، مع ترك هوامش استقلالية لها في إدارة ما هو محلي، على الوحدة السياسية للدولة، ويسمح بالتعاقد على العيش المشترك على نحو يمنع هيمنة مطلقة لطرف أو إقصاء لهوية أو طائفة ما، وهذا الأمر يمنح القدرة على إرضاء نسبيٍّ للجميع وتمكينهم من التعبير عن هوياتهم، ما قد يحول دون استمرار الاحتقانات الكامنة ويؤدي إلى تراجع دعوات الانفصال.

في هذا الإطار من الممكن أن تكون في الدولة الواحدة أقاليم فدرالية عدة قوية بالتزامن مع حكومة مركزية اتحادية قوية. فكندا، على سبيل المثال، مؤلّفة من عشرة أقاليم مستقلة ذاتيًا ومتّحدة في آنٍ، وألمانيا مشكَّلة من ستّ عشرة ولاية، وأستراليا من ستّ مقاطعات، وذلك كله لم يؤثر إطلاقًا في قوة هذه الدول واستمرار وحدتها، فضلًا عن أن أحدًا لا ينظر إليها من الخارج على أنها دول مقسّمة.

إن روح الفدرالية هي الجمع بين الحكم المشترك والحكم الذاتي في إطار الحفاظ على الوحدة من خلال احترام التنوع، فالهند وإسبانيا اللتان تعتمدان الفدرالية مثلًا، تؤكدان هوية وطنية واحدة، لكنهما تعترفان بتعددية الانتماءات الثقافية والقومية واللغوية والتاريخية في الكيان السياسي المتنوع[847]. ويوجِد الحرص على الحفاظ على الوحدة، في إطار التنوع، بيئة سياسية واجتماعية حاضنة للاستقرار والأمن. وكان جورج أندرسون قد أوضح أن الدول غير الفدرالية هي التي تعاني صراعات أكثر من الدول الفدرالية. فالفدرالية تقي الدول مخاطر الانقسامات والصراعات، وثمة تناسب طرديّ بين تطبيق النظام الديمقراطي وتطبيق النظام الفدرالي؛ ذلك أن دمقرطة الدول تؤدي إلى ميلها المتزايد إلى أن تصبح فدرالية[848].

خامسًا: الفدرالية والطائفية – أطاريح متصارعة

1 – الفدرالية حلًا للمعضلة الطائفية

يرى بعض الباحثين أن العجز عن تدبير التنوع الديني والإثني والقبَلي ضمن تعاقد مجتمعي مدني من

جهة، والحؤول دون تقسيم عدد من الدول العربية إلى دويلات مصغّرة من جهة أخرى، يقتضيان الفدرالية بوصفها أفضل حلّ، وأنه ينبغي التخلي بالتدريج عن وهم الدولة الموحدة المنسجمة التي لا تحتوي على أيّ تنوّع أو اختلاف في مكوناتها، ففي إمكان الدولة الفدرالية أن تقدّم حلولًا فاعلة لاستيعاب الانقسامات الثقافية والطائفية والإثنية من خلال تكريس اللامركزية السياسية في العلاقة بين المركز والأقاليم. ويقوم هذا الحل على إنشاء مؤسسات وسياسات تسمح في آنٍ واحد بحُكم ذاتيٍّ ينشئ شعورًا بالانتماء إلى مجموعة هوياتية والاعتزاز بها، وبحُكم مشترك يوجِد تعلقًا بمجموعة من القيم والمبادئ والمؤسسات المشتركة. والبديل الواقعي للدولة المركزية القومية هو التشكيل المتدرج لدولة لامركزية على المستوى السياسي تستطيع في إطارها جماعات عدة، أكانت هوياتها إثنية أم دينية أم لغوية أم أهلية، التعايش بسلام وتعاون في كيان دولة واحدة[849].

نظرًا إلى أن بعض الدول العربية يعاني اتساع المساحة وضعف المركز في السيطرة على الأقاليم، خصوصًا مع وجود انقسامات إثنية أو دينية أو مذهبية، فإن ذلك يمكن أن يعجّل في انهيار الدولة وتفككها، ما لم يحدث توافق بين المركز والأطراف من أجل الإبقاء على الدولة موحدة وتفويض سلطات وصلاحيات واسعة لأقاليم البلاد المختلفة. وبعد الحراك العربي تبيّن أن مسألة إصلاح البنيان المركزي للسلطة أصبح متجاوزًا في حالات عدة؛ ما يجعل التفكير في صيغ انتشار هذه السلطة وتوزيعها أمرًا حتميًا لضمان عدم إعادة إنتاج النظم المستبدة، الأمر الذي يتطلب الانتقال من اللامركزية الإدارية التي تكرّس مركزية السلطة السياسية إلى اللامركزية السياسية[850].

يبدو مبدئيًا أن سورية واليمن وليبيا، بعد العراق، هي أكثر الدول المرشحة لخيار الفدرلة، لأنها تعاني صعوبات عدة في قدرة الحكومة المركزية على فرض سلطتها على الأقاليم المختلفة واستيعاب الانقسامات الطائفية والقبَلية المختلفة[851]. ومن خلال مجموعة من الآليات الديمقراطية والتمثيلية، تَفِي الفدرالية بوسائل عملية للتعامل مع النزاعات في المجتمعات المتعددة الثقافات، ما قد يساهم في معالجة الطائفية وفق منظور متدرج. ومن ثم، لا تمثّل الفدرالية تحديًا للدولة الوطنية، بل ربما تؤدي دورًا منقذًا لها من التفكك والانحلال؛ إذ ستكفيها شرور الصراعات الطائفية والحروب الأهلية. وحينئذٍ ربما يكون النظام الفدرالي هو الحل الأقل مرارة، هروبًا من الحالة الانقسامية العميقة التي رُسّخت في العراق وسورية واليمن وليبيا.

تكمن قوة الفدرالية في قدرتها المستمرة على خلق ثقافة التوافق والتسوية السياسية وتشجيعها، من خلال التوفيق بين مصالح الجماعات المتصارعة وحقوقها، ما يؤدي إلى الاعتدال بتفريغ الساحة السياسية من الشحنات المتطرفة واجتناب العنف والمواقف الحدّية. وهذا من شأنه أن يقيَ من نشوب نزاعات طائفية وإثنية ومن وقوع الانفصال[852].

إن الفدرالية تُعدّ نظريًا مدخلًا ملائمًا وفاعلًا لتنظيم الصراعات الطائفية والإثنية وضبطها، وتساهم في كبح التسلطية وتفكيك ساحة الصراع إلى ساحات صغيرة يمكن التحكّم فيها، وذلك وفق القاعدة العامة: كلّما كانت المشكلة معقدة كان علينا أن نقسمها إلى عناصر بسيطة حتى نتمكن من حلّها. وإذا تحقق الحرص

في أثناء تطبيق النظام الفدرالي على توافر الشروط والمقومات الملائمة التي تحفز على العيش الإرادي المشترك بين الجماعات المختلفة، يكون قد حصل النجاح في اجتناب الانقسامات والصراعات. وربما يدفع غياب هذه المقومات نحو الاستقلال والانفصال. ويمثّل النظام الفدرالي حلًا لسلطوية الدولة المركزية الموحدة في العالم العربي، لكن ثمة أربعة شروط لازمة ينبغي أن تتوافر فيه:

– أن تحتويَ الدولة على أعراق وإثنيات مناطقية متجذرة لم تنجح آليات الاندماج الوطنية في صهرها في الدولة المركزية، مع امتلاكها رغبة في الاستقلال، الأمر الذي يتطلب وجود حكومات محلية تراعي خصوصية كل إقليم أو منطقة.

– في حال امتلاك الدولة مساحة شاسعة أو كانت مشتتة سكانيًا، فإن ذلك يجعل سيطرة حكومة مركزية عليها أمرًا عسيرًا، كما يجعل تواصل المواطنين معها أمرًا صعبًا.

– وجود توافق واتفاق اجتماعي وديمقراطي على بقاء الدولة الفدرالية، نظرًا إلى وجود مصالح سياسية واقتصادية متقاطعة.

– صوغ سياسات وسلطات فدرالية متوازنة بين المركز والأطراف تُمكّن الجانبين من تحقيق مصالحهما المشتركة، على نحو لا يدفع أي إقليم إلى تفضيل الاستقلال على البقاء ضمن الدولة الفدرالية[853].

2 – الفدرالية وتقسيم المقسّم

يحذّر كثير من المحللين من أن الفدرالية ربما تكون اسمًا أنيقًا للتقسيم والتفكيك، إن لم نقل إنها لتقسيم المقسّم وتجزئة المجزّأ وفق خطوط إثنية وطائفية ودينية تستجيب لإعادة ترتيب الأقاليم وتغيير خريطة الدول القائمة وحدودها. وثمة من يرى أن الأمر يتعلق باستمرار معاهدة سايكس – بيكو، أو بنسخة جديدة لها في منطقة المشرق العربي، أو بالبرنامج العملي لتطبيق «الشرق الأوسط الجديد»، وأننا أمام مخططات لإعادة بناء الدولة على أساس مفهوم الفوضى البناءة، خصوصًا بعد تعليق وزيرة الخارجية الأميركية السابقة كوندوليزا رايس على الصراع الأهلي في العراق عقب الاحتلال الأميركي، ووصفه بأنه فوضى خلاقة ستؤدي إلى تأسيس «شرق أوسط جديد»؛ أي إن ذلك، على نحو ما، تشجيع لتناقضات وانقسامات البنيات الاجتماعية والسياسية كي تطفوَ على السطح وتصل إلى حدّ من الصراع والعنف تتولد منه ديناميات وتوازنات جديدة تفضي إلى صوغ هندسة جديدة وأنظمة جديدة في المنطقة.

على المستوى الجيوسياسي، رأى كثير من الدراسات أن الفدرالية ليست إلا تعبيرًا عن وجود لعبة أمم خارجية تسعى إلى تفكيك الدول والمجتمعات خدمة لمصالح جيوسياسية، بالنظر إلى أن المنطقة تتميز بموقعها الجيوسياسي وبثرواتها الهائلة في مجال الطاقة. وثمة اليوم سيناريوات تقسيمية تُدرَس وتُحلَّل من خلال مشروعات «خرائط طرق» للمشرق العربي، وللعالم العربي بصفة خاصة، تنطلق من ديناميات تفكيكية دينية ومذهبية وإثنية تتمحور كلّها حول ضرورة منْح الحكم الذاتي، من خلال إقامة أنظمة حكم ديمقراطية فدرالية بديلة من الدول القائمة. ويبدو أننا في أجواء معاهدة وستفاليا جديدة أو اتفاقية يالطا

جديدة في نطاق المشرق العربي، وأنه ربما يُعاد تشكيل خريطة المنطقة وفقًا لتركيبتها الإثنية والطائفية[854].

لا شكّ في أن هذه الافتراضات مبنية على الوقائع العنيفة والمأساوية التي ما فتئت تتبلور على الأرض في كلّ من سورية والعراق واليمن وليبيا، التي تشير إلى إعادة اصطفاف مذهبي وطائفي يهدد الحدود الوطنية القائمة اليوم بإحلال حدود جديدة مكانها، مبنية على الإثنية أو القبَلية أو المذهب المشترك. ويرى باراغ خانا أن انفصال جنوب السودان عن السودان ليس إلا بداية مسلسل طويل من تفكيك عدد من الدول، خصوصًا في المشرق العربي[855]، ووضع مع فرانك جاكوب في إطار ما سمياه «العالم الجديد»، مجموعة خرائط تهتم برسم حدود جديدة في المشرق العربي على أُسس مذهبية وإثنية. وبالنسبة إليهما لن تعود سورية أبدًا كما كانت في السابق، بل ستُفكك على أساس خطوط إثنية ومذهبية[856].

في مقالة مهمة لروبن رايت بعنوان «تخيّل خريطة جديدة للشرق الأوسط»، نجد اقتراحًا لتقسيم جديد تؤول بموجبه خمس دول إلى أربع عشرة دولة. وجاءت الخريطة التقسيمية على النحو الآتي: تقسيم سورية إلى الدولة السنية والدولة العلوية، ونشوء دولة كردستان في شمال العراق على أن يضم إليها شمال سورية، وإدماج المناطق السنية في العراق وسورية في دولة واحدة تسمى «سنستان»، وفي جنوب العراق تنشأ دولة «شيعستان». أما السعودية، فتُقسم - وفق رايت - خمس دويلات: السعودية الشمالية، والشرقية، والغربية، والجنوبية، والدولة الوهابية. وأما اليمن، فيقسّم دولة في الشمال وأخرى في الجنوب. وأما ليبيا، فتقسّم وفق الأجزاء التاريخية: طرابلس وبرقة وفزان[857].

نعتقد أن سيناريو فَدْرَلة دول المشرق على أساس إثني ومذهبي وأفق تقسيمها وتفتيت كياناتها ضئيل الاحتمال؛ لأنه سيكون أمرًا انتحاريًا بالنسبة إلى المنطقة والنظام العالمي، وستكون تكلفته الإنسانية والاستراتيجية كبيرة، وستتولد منه جغرافيا سياسية خارج الضبط. وبالنظر إلى قوة السيولة الطائفية ما عبر الوطنية، فإن بلقنة المنطقة ضمن كيانات ضعيفة وهشة في إطار كانتونات طائفية وإثنية وجهوية ربما يؤدي إلى انهيار المنطقة بكاملها ودخولها حروبًا أهلية لا تنتهي. وهذا ما يحدث هواجس تجاه الفدرالية، بوصفها جاءت في سياق مخططات إقليمية ودولية تهدف إلى تفتيت المشرق إلى دويلات إثنية وطائفية ضعيفة وهشة؛ من أجل التحكم في ثرواته وموقعه الاستراتيجي[858]. وغالبًا ما يُتغاضى عن حقيقة أن معظم المناطق الجغرافية المحلية في المشرق أصبحت اليوم غير منسجمة، ومشتملة على خليط وتمازج بين إثنيات وطوائف مختلفة، كما أن جل المراكز الحضرية والمدن الكبرى تمتاز بتنوع قويٍّ على المستوى الإثني والطائفي.

في العراق مثلًا، كثيرًا ما يجري وضع خريطة جغرافية للتوزيع الإثني والمذهبي على أساس وجود حدود تقسيمية فاصلة واضحة. وفي الواقع، ثمة تمازج واسع بين الأكراد والعرب، وبين السنة والشيعة في مناطق عدة (الأكراد السنة والعرب السنة في الشمال، العرب السنة والعرب الشيعة في الجنوب الغربي ...إلخ). كما أن الأقليات التركمانية، والمسيحية الكلدانية، والإيزيدية، والأكراد الشيعة موجودة في مناطق يسكنها إما العرب وإما الأكراد، خصوصًا في شمال العراق، كمنطقة كركوك مثلًا. أما المدن الكبرى، كبغداد والبصرة، فهي تُعدّ فعلًا مناطق متعددة إثنيًا ومذهبيًا؛ حيث توجد فيها تمثيليات لمختلف الإثنيات والديانات

والمذاهب، كما أن عددًا من محافظات العراق متداخلة ومتمازجة على نحو كبير[859].

ينطبق هذا الأمر أيضًا على سورية، حيث تتوزع الجماعات والإثنيات داخل البلد على نحو مختلط، خصوصًا في الشمال والوسط الغربي، ولا يسمح توزع المجتمعات المحلية الكردية السورية الراهنة، بسبب تباعدها الجغرافي الكبير جدًا، بأيّ حديث ممكن عن مجتمع كردي متواصل وممتد جغرافيًا ومناطقيًا وبشريًا يمكن أن يشكّل ما يسمى بفدرالية «كردستان الغربية»[860]. وهذا الواقع يجعل عملية أيّ فَدرلة على أساس مذهبي أو إثني محفوفة بالمخاطر؛ ذلك أنها ربما تُعيد إنتاج أقليات ومشكلات طائفية جديدة وصناعتها؛ لأن من غير الممكن إستحداث كيانات طائفية وإثنية منسجمة من منطلق طائفي محض، من دون وقوع إقصاء لمجموعات أخرى، ومن دون زعزعة التوازن الإثني والطائفي الهشّ في المنطقة.

في نظرنا، سيمنع توازن المصالح والتوازن الجيواستراتيجي تقسيم المنطقة، التي صمدت فيها الدول الوطنية بحدودها حتى الآن على الرغم من الانقسامات المذهبية والإثنية الحادة والتجاذبات الإقليمية والدولية. ويؤكد عدد من المتخصصين بالدراسات الشرق الأوسطية، أن فكرة تفكّك الدول على أساس الطائفية، خصوصًا في سورية والعراق، مبالغ فيها، ففي العمق تكون الصراعات جيواستراتيجية وتُستخدم الطائفية سلاحًا مؤثّرًا في هذه الصراعات[861].

3 – الفدرالية مأسسة للطائفية

ثمة تخوف كبير من أن تتحوّل الفدرالية وتنحرف عن مبتغاها لتصبح آلية ديمقراطية لتفكيك التعددية الثقافية والدينية المتجذرة في مجتمعات المشرق العربي، من خلال إنعاش الروح الطائفية وإخصاب أرضها من خلال تسييس الطائفة وتطييف السياسة. ويمنح هذا الأمر شرعية لتكريس التقسيم الطائفي ومأسسة الطائفية، بل تجديد النظام الطائفي ومنحه صبغة «حداثوية» أيضًا. ومن ثم، ربما يُفرض توزيع السلطة والقيم على أساس الهويات الطائفية والإثنية، عوضًا عن اعتماد توزيع عادل ومنصف للسلطة والقيم على أساس الجغرافيا.

حاليًا، تهيمن الهويات الوطنية الفرعية والطائفية والإثنية على السياسات وتحرك صراعات انقسامية حادّة، خصوصًا في العراق وسورية واليمن. ويدخل ذلك في إطار معضلة تسييس الهويات الطائفية والإثنية. واتسعت الفجوة الطائفية بسبب الاستخدام المفرط لسياسات الهوية وغياب التواصل بين الطوائف، وأدّى تسييس التنوع الطائفي والشحن الطائفي والإثني إلى «تطييف» السياسة و«أثننتها».

هكذا، تحولت الطائفة إلى فئة سياسية، وتحوّل الانتساب الطائفي إلى برنامج سياسي، ووُظّف الإمكانات السياسية كلها من أجل العمل على توسيع نفوذ الطائفة على حساب سائر الطوائف. وتهيمن فكرة التمثيل الطائفي على العلاقات السياسية، ويجري نقل انقسامات المجتمع العمودية إلى المجال السياسي، الأمر الذي يؤدي إلى نوع من مأسسة الطائفية أو إعادة إنتاجها؛ فتصبح الصراعات السياسية مرتكزة على مكانة كلّ طائفة وعددها وحدودها وقوّتها. وبذلك تستمر الطائفية بوصفها قضية سلطة أساسًا؛ أي علاقة أفراد

المجتمع كلّهم بالدولة، فـ «بمقدار ما تتحول الدولة إلى دولة عصبة دينية أو علمانية حديثة أو قديمة، تتكون عصبويات مقابلة وتتحول إلى أشباه دول موازية»[862].

ثم يجري تكريس الاندماج العصبوي الطائفي على حساب الاندماج المدني، فيحفز ذلك على تدني حسّ المواطَنة وتصبح هوية الطائفة هوية مركزية تفوق شرعيتها وقوتها هوية الولاء للوطن. أما الدولة، فتتحول إلى «أداة رئيسة في عملية التحاجز الاجتماعي، وإنتاج عناصر الحرب الأهلية، وهذا يتناقض كليًا مع وظائف الدولة، التي يجب أن يكون في صدارتها إفساح مجال سياسي مشترك بين جميع مواطنيها»[863]. ويعزّز هذا الأمر التخوف من الاحتراب الطائفي وإمكان تحوّل الفدرالية الاتحادية إلى فدراليات طائفية وإثنوفدراليات تُعيد إنتاج الطائفية وتُؤسّس تخندقًا طائفيًا، الأمر الذي ربما يؤدي إلى إنشاء كونفدرالية أقاليم مرسومة وفق خطوط طائفية، لا وفق خطوط جغرافية خالصة. ومن شأن ذلك أن يكرّس بروز كانتونات للطوائف والقوميات والمذاهب.

إذا اتخذنا العراق أنموذجًا، أمكن القول إن على الرغم من كون المجتمع العراقي مجتمعًا تعدديًا مذهبيًا وإثنيًا، فإن الهويات الدينية والإثنية مسيّستان إلى حدّ كبير، وداخلتان في منطق التطييف. والأزمة التي يعيشها العراق منذ حقبة ما بعد الاحتلال الأميركي، هي في جزء منها نتيجة استمرار الانقسامات المستندة إلى الهوية المهيمنة على العملية السياسية والانتخابية. وكانت عملية إعادة بناء الدولة قد ركّزت على إيجاد ممثلين للطوائف أكثر من تركيزها في الحدِّ التدريجي على سطوة الانقسامات الطائفية؛ الأمر الذي جعل الطائفية مستحكمة في قواعد العملية السياسية وممارساتها، حيث أصبحت المؤسسات والأحزاب إقطاعيات طائفية تتنافس في السلطة والنفوذ والموارد.

من المؤكّد اليوم أن «كلًا من الهويات الدينية والإثنية مسيّستان إلى حدّ كبير، وأنهما بدأتا تصبحان أكثر تخندقًا. ولا ريب في أن مثل هذه التعددية ستدوم أعوامًا عدة، فحالما تصبح الهويات مسيّسة، تميل إلى أن تصبح جلية ونافرة، الأمر الذي أكّدته انتخابات عام 2005 ثم عام 2010، حيث إن معظم العراقيين صوّتوا انطلاقًا من هويات إثنية – طائفية والكل حاول التلاعب بالتوترات الإثنية والطائفية بوسائله المختلفة، وساهم في تعميق مشكلات بلد منقسم على نفسه[864].

إضافة إلى النظام السابق، أدى الاحتلال الأميركي دورًا أساسيًا في إبراز «الوجه الأسوأ للتعددية الإثنية والعرقية والطائفية، حيث استطاع بامتياز خلق مكونات متعددة ومتناحرة دينيًا وعرقيًا ولغويًا وثقافيًا تربط بين أفراد الطائفة الواحدة، منها روابط خاصة ناتجة من خصوصية أوضاعهم ومصالحهم المشتركة وجعلت من هذه المصالح الضيقة للطوائف الأساس الذي تتحرك بناءً عليه، متجاهلة الحاجة إلى التوافق الوطني الذي هو أساس وحدة الدول واستقرارها»[865].

إن الديمقراطية التوافقية عبر المحاصصة، هي في الأصل ومن حيث المبدأ، أداة لتحقيق العيش المشترك، من خلال مراعاة التوازنات الطائفية والإثنية والحفاظ على حقوق الأقليات. لكن المشكلة أنها تحولت إلى آلية ماكرة لتأجيل الصراعات وترحيل القضايا الخلافية الكبرى؛ حفاظًا على الاستقرار الهش للعملية

السياسية، الأمر الذي ينبئ بانفجار الأوضاع في أيّ لحظة انفجارًا كارثيًا. وفي العراق، يجري صوغ العملية السياسية وفق بُعد طائفي واضح، وساهمت الديمقراطية التوافقية بالطريقة التي تُطبق داخل البلد، مع نظام المحاصصة الطائفية الذي تُقسم بموجبه مراكز السلطة وتوزّع المناصب في الدولة بين القوى السياسية الطائفية، مثل النظام الانتخابي الذي يستند إلى التمثيل النسبي والقوائم الحزبية، أقول: ساهمت في تعزيز الطائفية السياسية ومأسستها.

حيال هذا الوضع، تصبح المحاصصة الطائفية لبعض المكونات شكلًا مُرضيًا من أشكال الديمقراطية التوافقية التي تهدف إلى احتواء مخاوفها في مجتمع تعددي، أو إلى تغيير المشهد المألوف لتفرّد إحدى الطوائف بالسلطة ومؤسساتها الاقتصادية والعسكرية والأمنية. وثمة من يعتقد أن هذا الخيار إجباري ونتاج طبيعي لاستبداد مديد أفرغ الدولة من مدنيتها، وبه يمكن تشكيل مرحلة انتقالية في المجتمعات التي لم تنضج ثقافيًا وسياسيًا، تؤسِّس لدولة المواطنة والمساواة. لكن المشكلة هي أن نظام المحاصصة يقود إلى إباحة التنافس الطائفي، وإلى شرعنة الصراعات الطائفية على السلطة والنفوذ[866]. وربما يكون النظام التوافقي القائم على التقاسم الإثني – الطائفي مفيدًا لتهدئة المخاوف الطائفية، لكنه اختزالي، بمعنى أنه يعد بتبديد «المخاوف» بوصفها «طائفية» فحسب، ويتجاهل عدم التجانس داخل هذه «المجتمعات»، كما يمكن أن يُديم المخاوف الطائفية من خلال الصراع المستمر على الحصص والموارد بين مختلف الطوائف والإثنيات[867].

جاءت الدعوة إلى الفدرالية في ظل فضاء سياسي ومجتمعي متأزم يهيمن عليه التعصب والاصطفاف الهوياتي الضيق والصراع العنيف بين فئات ومكونات مجتمعية مختلفة تتغذى من موروث ثقافيّ متضخم من الأحقاد والكراهية والعنف والإقصاء المتبادل. والدولة الفدرالية – في مثل هذا الفضاء – تزيد التفكيك تفكيكًا، وتعمق الانقسامات بين مكونات المجتمع الواحد، وتلغي الأهداف النبيلة التي ربما تكون محركًا لأنصار الفدرالية، من قوى مدنية وأحزاب سياسية، وربما ينتج منها مزيد من تضخم البنيات الطائفية والقبَلية والنكوص الثقافي والهوياتي.

سادسًا: الفدرالية – بيئة مضطربة وشروط غائبة

تمتلك الفدرالية مميزات تساهم في وضع حلول للمشكلات الطائفية في الدول، لكن لا تمكن الإفادة منها إلا بتوافر بيئة سليمة ملائمة تستجيب لمجموعة شروط. إن الفدرالية لا تنشأ بقرار، ولا تتحقق على أرض الواقع مباشرة بمجرد المطالبة بها، بل هي سيرورة من التفاعلات والتراكمات على مستوى الثقافة السياسية بين القوى السياسية والاجتماعية في المجتمع. ويتطلب نجاح النظام الفدرالي وجود ديمقراطية حقيقية وراسخة تقترن بسيادة القانون، وضمان حقوق الأقليات، وتوافر عنصر الرغبة في العيش المشترك، مع ضرورة اتّسام الناخبين بمستوى عال من الوعي السياسي والديمقراطي. وربما يُفضي استمرار العمل بالنظام الفدرالي إلى ترسيخ الأسس الديمقراطية أكثر.

يتوقف نجاح النظام الفدرالي على توافر جملة من الشروط والمقومات، في صدارتها منظومة مشتركة من

القيم تمتد من المركز إلى الأطراف. بمعنى آخر، يجب أن تسود ثقافة سياسية وقانونية ومؤسساتية مشتركة مقترنة بإشاعة روح التفاهم والتعاون والتواصل بين جميع أبناء البلد الواحد، على المستويات كلها[868]. ويتطلب هذا الأمر وعيًا سياسيًا متقدمًا يمنح القدرة على تحمل المسؤولية وممارسة السلطة واتّخاذ القرار على مستوى الحكومة المركزية والحكومات المحلية، فضلًا عن ضرورة سيادة القانون، والأهم من ذلك كله استتباب الأمن وتحقيق الاستقرار[869]. ولنجاح تأسيس فدرالية متعددة القوميات ينبغي توافر شروط أساسية:

- عدم تنازع المركز والأقاليم في السلطات.

- احترام المركز سلطات الأقاليم مع تشجيع المبادرات المشتركة لإنشاء فضاءات للتبادل والتعاون.

- وجود إحساس بالثقة بين الفاعلين السياسيين على المستوى المركزي والمحلّي.

- تكوّن إحساس بالولاء الفدرالي وانبثاقه على نحو يسمح بالتعاون بين مختلف الأقاليم والجماعات واستحداث التضامن بينها[870].

إن مثل هذه الشروط غير متوافرة في العالم العربي، فالمجتمعات العربية مشتتة ولا تربطها أواصر كثيرة تحفظ الاستقرار وتؤدي إلى إرساء منظومة قيم مشتركة تُوجّه الأفراد والجماعات، وثمة تكريس قويّ لانتماءات فرعية تقوم على العصبية القبَلية، والانتماء العشائري والطائفي والمذهبي والمناطقي، وكلّ ما لا يُكرس بنية شعور هوياتي مشترك[871]. لهذا، فإن الوحدة الوطنية في العالم العربي متعثّرة وليست قائمة على التوافق والمصالحة الوطنية وإقرار الحريات، كما أنها بدت هشة أمام المحك الطائفي والقبَلي في العراق وسورية وليبيا واليمن. وينبغي الإقرار أن الدول العربية تفتقر إلى أُسس نجاح النموذج الفدرالي، خصوصًا في ما يتعلق بغياب ثقافة الحوار والاعتراف المتبادل، في ظل توافقات سياسية واجتماعية متينة.

وتسعى الفدرالية في الأصل إلى تمكين الناس من العيش معًا مع الحفاظ على تعدديتهم، ولا يمكن هذه الفدرالية أن تنجح بقرارات سياسية فوقية مفروضة، بل من خلال اتفاق وحوار مجتمعي عميق يستوعب مختلف التوترات الطائفية ويمنع استئثار مكوّن اجتماعي أو أكثر في المجتمع المتعدد ثقافيًا ودينيًا وإثنيًا. لهذا ينبغي القيام بـ «عملية تنظيف عامة في بيوت العناكب المنسوجة داخل البنى الطائفية والمذهبية المختلفة لإزالة الأحكام المسبقة وتراكمات سوء الفهم والاحتقان بين مختلف الجماعات، لكن ذلك لا يمكن أن يتم من دون عملية سياسية شاملة تستوحي نشر نداء دولة وطن ودولة مواطنين»[872].

يفتقر الواقع السياسي في المجتمعات العربية إلى تراث ديمقراطي في إدارة التنوع، وإلى أمثلة ملموسة ونماذج حيّة لتجارب سياسية لامركزية، كما يفتقد أسسًا نظرية ومنطلقات موضوعية حول السلطة اللامركزية وتقاسم السلطة بمظاهرها وأشكالها كلها، الأمر الذي يجعل الدعوة إلى قيام الدولة الفدرالية أقرب إلى أن تكون «ردّة فعل» تجاه واقع مؤلم، أكثر مما هي تصوّر متكامل وواضح لمشروع إعادة بناء السلطة في المجتمع[873]. ونرى عدم إمكان تصور نجاح حُكم فدرالي في مجتمع لا تزال تتحكم فيه ثقافة الانتماءات الأولية، ولا تزال علاقاته سلطوية على أكثر من صعيد، ولا تزال تنعدم فيه الثقة والتواصل المتبادل بين

مختلف الكيانات السياسية على المستوى المركزي والمحلّي. وبسبب كثرة التعقيدات الاجتماعية والسياسية المتراكمة في العالم العربي، وغياب رؤية توافقية كافية وناضجة في شأن النظام الفدرالي وسط النخب والرأي العام أيضًا، لن يدخل هذا النظام دائرة التطبيق بالسهولة التي يتصورها بعضهم، ولن يكون دواء ناجعًا للطائفية.

يبدو النزوع إلى الفدرالية بمنزلة ردّة فعل على خضوع عدد من المجتمعات لعقود من الإقصاء والاستبداد وتمركز السلطة في مجموعة أو حزب أو طائفة. وفي التجربة الفدرالية العراقية بعد مرحلة الاحتلال وتميزها باضطراب سياسي مزمن، تجسيد واضح لتعقّد التحوّل السياسي الديمقراطي المستديم ولعسر انبثاقه، في ظل غياب بيئة حاضنة وشروط ملائمة لتطبيق الفدرالية.

ربما تحولت الطائفية والقبَلية إلى معضلة سياسية مستدامة مستعصية على الحل، خصوصًا في العراق واليمن وليبيا وسورية. وتَعرف هذه الدول - بدرجات مختلفة - ضعف البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية المؤهِّلة للفدرالية؛ بسبب انتشار العنف والاضطرابات والمخاطر المتعددة، وغياب الاستقرار السياسي، وتعدد مظاهر الفوضى والمناطق الرمادية، المتميزة بغياب مؤسسات الدولة أو ضعفها وانعدام الأمن، وهي تدخل ضمن الدول الفاشلة، فيشكّل ذلك مقدمة لتفكيكها وانهيارها عوضًا عن توحيدها وفق صيغة فدرالية[874].

تُلاحظ في هذه الدول هشاشة الانتماء الهوياتي المشترك أمام قوة الهويات المحلية والإقليمية والطائفية. أما حركات المجتمع المدني والطبقات المتوسطة العابرة الهويات والمذاهب والطوائف والإثنيات، فهي ضعيفة في هذه الدول، كما يهدد العنف الطائفي العابر الحدود فيها أيّ بناء فدرالي. والوضع السوري هو الأكثر تعقيدًا، بسبب الحضور القوي للعوامل الخارجية والتوازنات الإقليمية في مشهد معقّد من صراعات مسلّحة ذات طابع طائفي عنيف، مع وجود تدخلات وهويات وطوائف ما عبر وطنية. والنتيجة هي وجود سياق سياسي واجتماعي عربي غير مشجع إطلاقًا على الفدرالية، فـ «ثمة حالة استثنائية تعيشها البلدان التي تنتشر فيها المطالب الفدرالية، ليبيا واليمن وسورية، بلدان لا تستحوذ في الوقت الراهن على الحد الأدنى من أداء مؤسسات الدولة دورها وفعلها، وهي جميعها أقرب إلى مفهوم «الدولة الفاشلة»، فلا مؤسسات تشريعية ولا قضاء شفاف (...) وبذلك تكون الفدرالية المطروحة على أسس الهويات المذهبية والدينية والقبَلية والمناطقية، في منزلة نكوص عن ذلك المنجز السياسي غير القليل، وهو إرساء الدولة بكلّ قيمها ومفاهيمها ودورها في التنمية المجتمعية»[875].

لهذا، ليس مستبعدًا أن تصاب القوى السياسية التي تقود المطالب الفدرالية بأمراض الدولة المركزية، فتنشأ أوليغارشيات تسلطية طائفية في المناطق التي ستطبَّق فيها الفدرالية. والأكيد أن «تطبيق الفدرالية بدافع تبادل الخوف بين الجماعات، سيُفضي بالضرورة إلى انتقال الدكتاتورية من موقع هيمنة جماعة ضدّ أخرى إلى موقع الهيمنة داخل الجماعة نفسها»[876].

لم تنشأ الفدرالية في الدول الغربية لحلّ النزاعات الإثنية والعرقية والدينية بين الجماعات فحسب، بل

جاءت لتحويل هذه النزاعات إلى علاقات اقتصادية وسياسية واجتماعية ضمن نظام دستوري محدد وواضح، فساعد ذلك على قيام ديمقراطيات راسخة في ظل هذه الفدراليات[877]. وفي ما نرى، لن تكون مشروعات إنشاء أنظمة فدرالية في العالم العربي ناجحة في الوقت الراهن، فهي ستحتاج إلى وقت طويل من التحولات السياسية الحقيقية حتى تعطي نتائجها، والسياق التاريخي الذي وُلدت فيه المطالب الفدرالية، يشير إلى أنها استجابة لمآسي الطائفية المقيتة ونتيجة لتسويات جزئية، وأنها لم تأتِ في إطار حلّ شاملٍ لمشكلة الطوائف والأقليات في المشرق العربي.

خاتمة

إن مسألة تطبيق الفدرالية في العالم العربي، بوصفها ترياقًا مضادًا للطائفية، ليست على النحو السهل الذي نتصوره، فهي لن تحلّ مشكلة الطائفية إلا من خلال صوغ استراتيجيا متكاملة للتعامل مع حقيقة التعددية المذهبية في أبعادها المختلفة الموجودة في المجتمعات العربية الإسلامية؛ وذلك من أجل بناء متحدٍّ اجتماعي وطني لا يُلغي الانتماءات، وفي الوقت نفسه لا ينغلق فيها. وتمرّ الهويات الطائفية والمذهبية داخل الدول العربية في الوقت الراهن بلحظة تاريخية مفصلية، وتشهد القيم والهويات عملية صيرورة جديدة، والزمن في هذا الشأن عامل حاسم. لذا ينبغي عدم التسرع في الحكم بفاعلية الفدرالية في حلّ التطييف السياسي. فهذا الأمر لن يستقيم قبل أن ينقشع ضباب المخاض الحاليِّ عن حقائق جديدة بالنسبة إلى دول المشرق العربي.

يعيش العالم العربي اليوم مخاض صراع حادٍّ بين فكرة الدعوة إلى بناء الدولة وفكرة الإبقاء على اللادولة، وثمة من يجعل للمسألة خيارين لا ثالث لهما: إما فدرالية تضمن وحدة الدولة واستمراريتها وتحافظ عليها، وإما الحرب الأهلية والاحتراب الطائفي اللذان قد يؤديان إلى انهيار الدول وتفكيكها. غير أن الانتقال إلى الفدرالية لا يمكن أن يحدث على نحو متسرع وبقفزة نوعية واحدة، بل لا بدّ من الانتقال إلى نمط متقدّم من «اللامركزية» أولًا؛ إذ ينبغي تخطّي مفهوم اللامركزية الإدارية إلى اللامركزية السياسية، وينبغي كذلك تجديد دماء النخب على المستوى المحلّي وتجديد آليات اتخاذ القرار، وتجديد المشاركة المحلية. وسيؤدي تشجيع الفرص أمام الحكم المحلّي والحكم الذاتي بمرور الوقت إلى تفتيت سطوة الطائفية وتنمية الوعي السياسي بجدوى الفدرالية بوصفها عمليةَ توزيعٍ عادلٍ للسلطة بين مختلف الأقاليم.

تمكن التنمية المتوازنة بين الأقاليم والمناطق أن تساهم في تفكيك البنية المتخلفة والمدمرة للطائفية والقبَلية. ومن ثم، نرى أننا في حاجة إلى إعادة بناء الدولة وقيم المواطَنة وإنجاز الإصلاحات اللازمة في مستوى العدالة الاجتماعية وسيادة المؤسسات واستقلال القضاء واحترام حقوق الإنسان، قبل طرح خيار الفدرالية. إضافة إلى ذلك، تجب هيكلة المؤسسات الأمنية وفق معايير وطنية وحدوية مهنية، وفرض هيبة الدولة وسلطة النظام والقانون، وإتاحة الفرص لبلورة حوار وطني حول المصالحة الوطنية. ثم إن تكريس بناء دولة المؤسسات والمواطَنة والإنصاف كفيل بحل مشكلة الطائفية، وهو ما سيقلص جاذبية دواعي البحث عن خيار الفدرالية في المشرق العربي.

ربما نكون في حاجة، قبل طرح الخيار الفدرالي، إلى إعادة بناء الدولة على أسس جديدة، فمعظم الدول العربية اليوم يفتقر إلى الشروط القبْلية الرئيسة لإنجاح النظام الفدرالي، والوعي السياسي والثقافة السياسية للنخب السياسية لا يزالان في بداية استيعاب ثقافة التعدد والاختلاف والديمقراطية المحلية التشاركية. من أجل ذلك، ينبغي الرهان على بناء هويات متعددة ومتكاملة تحفز على إرساء سردية وطنية مشتركة من شأنها أن تساهم في بناء شعور بـ «نحن» في إطار التنوع، وعلى العمل على إيجاد بيئة سياسية تشجع على إنشاء حيّز مؤسسي وسياسي مشترك للتطابق مع الوطن ومع الهويات الثقافية المختلفة للمواطنين على حدٍّ سواء.

الخريطة (21 – 1)

خريطة متخيَّلة للشرق الأوسط بحسب روبن رايت



المصدر:

Robin Wright, «Imagining a Remapped Middle East», The New York Times, 2A⁄ B⁄ 2013, http©/nyti.ms/1osegAw.

المراجع

1 – العربية

أبو دياب، خطار. «الفوضى الاستراتيجية: النزاع السوري واحتمالات التفكك في المشرق العربي». **السياسة الدولية**: العدد 195، 2014.

الأحمدي، رياض. **الفدرالية في اليمن: تاريخ الفكرة ومؤشرات الفشل، قراءة في جذور المفهوم ودراسة مقارنة في التجارب العربية (الإمارات، السودان، الصومال، العراق)**. صنعاء: مركز نشوان الحميري للدراسات والإعلام، 2013.

اشتي، شوكت. «الدولة الفدرالية.. حل ملغوم لواقع مأزوم». **الأهالي نت**: 20/ 11/ 2012،

https://alahale.net/article/7164.

أوتاوي، مارينا ودانيال قيسي. «ربيع بغداد: مستقبل النظام السياسي في العراق بعد الانسحاب الأميركي». **الأهرام**: 19/ 10/ 2015،

http://bit.ly/1ODA2dp.

البني، أكرم. «سورية وخطر المحاصصة الطائفية». **الحياة**: 8/ 1/ 2013.

تقرير التنمية البشرية للعام 2004: الحرية الثقافية في عالمنا المتنوع. نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2004.

حسن، حارث. «الأزمة الطائفية في العراق: إرث من الإقصاء». مركز كارنيغي للشرق الأوسط: 23/ 4/ 2013،

http://carnegie-mec.org/publications/HfaF55405.

«خبراء عرب للأنظمة الحاكمة: إما الفدرالية أو الانفصال». **الدستور**: 13/ 6/ 2013.

الخطيب، منير. ««الدولة» المستباحة في المشرق العربي». **الحياة**: 10/ 3/ 2014.

الزيدي، رشيد عمارة ياس. «إشكالية الفدرالية في الدستور العراقي». **المستقبل العربي**: العدد 320، 2000.

سعد الدين، نادية. «مستقبل الدولة العراقية في مواجهة عوامل تفكك مقيدة». **السياسة الدولية**: العدد 195، 2014.

صالح، فخري. «ثقافة والهوية في المجتمعات الحديثة». **الحياة**: 22/ 2/ 2014.

عبد ربه، أحمد. «الاستثناء الديمقراطي: مستقبل الدولة الوطنية في العالم العربي بعد ثورات الربيع العربي». **السياسة الدولية**: العدد 195، 2014.

عبدو، إيلي . «فيديراليات الخوف واستبداداتها». **الحياة**: 8/ 1/ 2014،

http://www.alhayat.com/m/opinion/375164.

عزيز، فوزية خدا أكرم. «الفدرالية في العراق بين الأسس الدستورية والواقع السياسي والاقتصادي». **الباحث الإعلامي**: العددان 9 – 10، حزيران/ يونيو – أيلول/ سبتمبر 2010.

علي، خالد حنفي. «الدولة غير الموحدة: تحولات شكل الدولة في مراحل ما بعد الثورات العربية». **السياسة الدولية**: العدد 189، 2012.

العنبكي، طه حميد حسن. **العراق بين اللامركزية الإدارية والفدرالية**. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2010.

عوني، مالك. «الدولة المأزومة: ديناميات التفكك والوحدة في العالم العربي بعد ثورات الربيع العربي». **السياسة الدولية**: العدد 195، 2014.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.

فريق باحثين. **مسألة أكراد سورية: الواقع – التاريخ – الأسطرة**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

كوثراني، وجيه. **إشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية: من لبنان الملجأ إلى بيوت العنكبوت**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

______. **هويات فائضة: مواطَنة منقوصة فائضة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربيًا**. بيروت: دار الطليعة، 2004.

ماجد، زياد. «المشرق العربي والمسألة الفدرالية». مدونة زياد ماجد، 1/ 9/ 2013،

http@bit.ly/1hLZHWh.

محمود، رستم. «شبح اسمه الفدرالية: ماذا بعد الإعلان عن انشقاق فدرالي في ليبيا؟». **لوموند دبلوماتيك**: نيسان/ أبريل 2012.

مخيمر، مريم وحيد. «السلطة غير المركزية: تحولات شكل السلطة في مراحل ما بعد الثورات العربية». **السياسة الدولية**: العدد 189، 2012.

المغلس، هاني عبادي محمد. «الدولة والاندماج الاجتماعي في اليمن: الفرص والتحديات». **عمران**: العدد 4، 2013.

منتصر، مروة صبحي. «إدارة الانتقال واحتواء الصراع: الشرق الأوسط في 2014». **السياسة الدولية**: العدد 195، 2014.

2 – الأجنبية

nderson, George. Federalism: An Introduction. Oxford: Oxford

University Press, 2008.

rancati, Dawn. «Can Federalism Stabilize Iraq?.» The Washington Quarterly: vol. 27, no. 2, Spring 2004.

umont, Fernand. Raisons communes. Montréal: Boréal, 1995.

he Failed States Index 2013.» The Fund for Peace, http@/fsi.fundforpeace.org/rankings-2013-sortable.

ey, René L. et. al. Le Fédéralisme suisse: La réforme engagée: Ce qui reste à faire. Lausanne: Presses polytechniques et universitaires romandes, 2006.

agnon, Alain. Au – delà de la nation unificatrice: Plaidoyer pour le fédéralisme multinational. Catalunya: Institut de estudios autonomias, 2007.

acobs, Frank & Parag Khanna. «The New World.» The New York Times: 22 / 9 / 2012, https@/goo.gl/RYb2At.

hanna, Parag. «Breaking Up Is Good to Do.» Foreign Policy: January 2011, http@/foreignpolicy.com/2011/01/14/breaking-up-is-good-to-do/.

aalouf, Amin. Identités Meurtrières. Paris: Grasset, 1998. (Littérature & Documents)

kogsad, Grace, et al. The Global Promise of Féderalism. Toronto: University of Toronto Press, 2013.

sser, Reidar. «Irak: Du fédéralisme aux tentations de partition.» Alternatives Internationales: no. 40, septembre 2008.

---

(826)

Fernand Dumont, Raisons communes (MontréalCBoréal, 1995), p. 252.

(827) وجيه كوثراني، **هويات فائضة: مواطَنة منقوصة فائضة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربياً** (بيروت: دار الطليعة، 2004).

(828)

Amin Maalouf, Identités Meurtrières, Littérature & Documents (ParisC Grasset, 1BBA).

(829) لكلمتي اتحادية وفدرالية المعنى نفسه، وسنستخدم في هذه الدراسة كلمة «الفدرالية».

(830) للاستزادة في شأن تعريف النظام الفدرالي، انظر: طه حميد حسن العنبكي، **العراق بين اللامركزية الإدارية والفدرالية** (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2010)، ص 27 – 36.

(831)

René L. Frey, et. al, Le Fédéralisme suisse: La réforme engagée. Ce qui reste à faire (LausanneCPresses polytechniques et universitaires romandes, 2006).

(832)

Grace Skogsad, et al., The Global Promise of Féderalism (TorontoC University of Toronto Press, 2013), p. 181.

(833) فوزية خدا أكرم عزيز، «الفدرالية في العراق بين الأسس الدستورية والواقع السياسي والاقتصادي»، **الباحث الإعلامي**، العددان 9 – 10 (حزيران/ يونيو – أيلول/ سبتمبر 2010)، ص 145 – 160.

(834) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(835) هاني عبادي محمد المغلس، «الدولة والاندماج الاجتماعي في اليمن: الفرص والتحديات»، **عمران**، العدد 4 (2013)، ص 112.

(836) خالد حنفي علي، «الدولة غير الموحدة: تحولات شكل الدولة في مراحل ما بعد الثورات العربية»، **السياسة الدولية**، العدد 189 (2012)، ملحق تحولات استراتيجية، ص 7.

(837) نادية سعد الدين، «مستقبل الدولة العراقية في مواجهة عوامل تفكك مقيدة»، **السياسة الدولية**، العدد 195 (2014)، ملحق تحولات استراتيجية، ص 14.

(838) مريم وحيد مخيمر، «السلطة غير المركزية: تحولات شكل السلطة في مراحل ما بعد الثورات العربية»، **السياسة الدولية**، العدد 189 (2012)، ملحق تحولات استراتيجية، ص 12 – 13.

(839) غليون، ص 9.

(840) مالك عوني، «الدولة المأزومة: ديناميات التفكك والوحدة في العالم العربي بعد ثورات الربيع العربي»، **السياسة الدولية**، العدد 195 (2014)، ملحق تحولات استراتيجية، ص 2 – 6.

(841) أحمد عبد ربه، «الاستثناء الديمقراطي: مستقبل الدولة الوطنية في العالم العربي بعد ثورات الربيع العربي»، **السياسة الدولية**، العدد 195 (2014)، ملحق تحولات استراتيجية، ص 33.

(842) يُقرّ الدستور العراقي في المادة الأولى منه أن «جمهورية العراق دولة اتحادية واحدة مستقلة ذات سيادة كاملة، نظام الحكم فيها جمهوري نيابي ديمقراطي. وهذا الدستور ضامن لوحدة العراق»، وورد في الفقرة الأولى من المادة 117: «يقرّ هذا الدستور عند إنفاذه إقليم كردستان وسلطاته القائمة، إقليمًا اتحاديًا»، وجاء في المادة 119: «يحق لكلّ محافظة أو أكثر تكوين إقليم بناءً على طلب بالاستفتاء عليه، يقدّم بإحدى طريقتين: أولًا: طلب من ثلث الأعضاء في كلّ مجلس من مجالس المحافظات التي تروم تكوين الإقليم. ثانيًا: طلب من عُشر الناخبين في كلّ محافظة من المحافظات التي تروم تكوين الإقليم».

(843) أعلن زعماء قبائل وسياسيون ليبيون في آذار/ مارس 2012 في مدينة بنغازي من جانب واحد، إقليمَ برقة الممتد من حدود مصر في الشرق إلى مدينة سرت غربًا «فدرالية اتحادية»، كما أعلن بعض قبائل الجنوب الليبي في أيلول/ سبتمبر 2013 في مدينة أوباري، منطقة الجنوب إقليمًا فدراليًا اسمه «إقليم فزان الفدرالي».

(844) زياد ماجد، «المشرق العربي والمسألة الفدرالية»، مدونة زياد ماجد، 1/ 9/ 2013،

http://bit.ly/1hLZHWh.

(845) أصدرت رابطة علماء ليبيا التي يرئسها عمر مولود، بيانًا طويلًا أكدت فيه أن «النظام الفدرالي ليس ممنوعًا، ولكنه بالنظر إلى مآلات الأمور، وما سيتسبب به من مفاسد ومضار لا تحمد عقباها في حقّ الليبيين فهو محرم شرعًا، وعليه فكل من ينضم إليه ويدعمه يرتكب كبيرة من الكبائر». وشدد البيان على أن الفدرالية نظام حُكم يمكن أن يعتمد عند الرغبة في توحيد بلد مقسم، لكنه «لا يمكن أن يُعتمد لتقسيم بلد موحّد»، ودعا البيان الليبيين إلى إفشال هذا النظام السياسي، عادًا ذلك «واجبًا شرعيًا»، لكن من دون

اللجوء إلى سفك الدماء. وفي العراق أصدر الشيخ عبد الحكيم السعدي فتوى يحرِّم فيها الفدرالية في العراق ويعدّ القائلين بها آثمين يستحقون التعزير إن كانوا يقصدون التقسيم. وأكّد أن «التقسيم للعراق طائفيًا أو جغرافيًا تحت أيّ ذريعة ومسمى حرام شرعًا، مخالف للنصوص القطعية التي تدعو إلى الوحدة وعدم التجزئة، خصوصًا حين يكون بدفع سياسي من عدوٍ لله ورسوله وللمسلمين».

(846) «خبراء عرب للأنظمة الحاكمة: إما الفدرالية أو الانفصال»، **الدستور**، 13/ 6/ 2013.

(847) **تقرير التنمية البشرية 2004: الحرية الثقافية في عالمنا المتنوع** (نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2004)، ص 50.

(848)

George Anderson, Federalism: An Introduction (OxfordC Oxford University Press, 200A).

(849) **تقرير التنمية البشرية** 2004، ص 47.

(850) مخيمر، ص 12 – 13.

(851) عبد ربه، ص 35.

(852)

Dawn Brancati, «Can Federalism Stabilize Iraq?,» The Washington Quarterly, vol. 27, no. 2 (Spring 2004), pp 7 - 21.

(853) حنفي، ص 8.

(854) خطار أبو دياب، «الفوضى الاستراتيجية: النزاع السوري واحتمالات التفكك في المشرق العربي»، **السياسة الدولية**، العدد 195 (2014)، ملحق تحولات استراتيجية، ص 12.

(855)

Parag Khanna, «Breaking Up Is Good to Do,» Foreign Policy (January 2011), httpC/foreignpolicy.com/2011/01/14/breaking-up-is-good-to-do/ .

(856)

Frank Jacobs & Parag Khanna, «The New World,» The New York Times, 22/ B/ 2012, httpsC/goo.gl/RYb2At.

(857) انظر الخريطة في نهاية الدراسة.

(858) رشيد عمارة ياس الزيدي، «إشكالية الفدرالية في الدستور العراقي»، **المستقبل العربي**، العدد 320 (2000)، ص 111.

(859)

Reidar Visser, «Irak: Du fédéralisme aux tentations de partition,» Alternatives Internationales, no. 40 (septembre 200A), pp. 10 - 13.

(860) فريق باحثين، **مسألة أكراد سورية: الواقع - التاريخ - الأسطرة** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 155 - 156.

(861) مروة صبحي منتصر، «إدارة الانتقال واحتواء الصراع: الشرق الأوسط في 2014»، **السياسة الدولية**، العدد 195 (2014)، ص 191.

(862) برهان غليون، **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 202.

(863) منير الخطيب، ««الدولة» المستباحة في المشرق العربي»، **الحياة**، 10/ 3/ 2014.

(864) مارينا أوتاوي ودانيال قيبي، «ربيع بغداد: مستقبل النظام السياسي في العراق بعد الانسحاب الأميركي»، **الأهرام**، 19/ 10/ 2015،

http@/bit.ly/1ODA2dp.

(865) رياض الأحمدي، **الفدرالية في اليمن: تاريخ الفكرة ومؤشرات الفشل، قراءة في جذور المفهوم ودراسة مقارنة في التجارب العربية (الإمارات، السودان، الصومال، العراق)** (صنعاء: مركز نشوان الحميري للدراسات والإعلام، 2013)، ص 71.

(866) أكرم البني، «سورية وخطر المحاصصة الطائفية»، **الحياة**، 8/ 1/ 2013.

(867) حارث حسن، «الأزمة الطائفية في العراق: إرث من الإقصاء،» مركز كارنيغي للشرق الأوسط، 23/ 4/ 2013،

http@/carnegie-mec.org/publications/HfaF55405.

(868) العنبكي، ص 36.

(869) المرجع نفسه، ص 61.

(870)

Alain Gagnon, Au - delà de la nation unificatrice: Plaidoyer pour le

fédéralisme multinational (Catalunya: Institut de estudios autonomias, 2007).

(871) فخري صالح، «ثقافة والهوية في المجتمعات الحديثة»، **الحياة**، 22/ 2/ 2014.

(872) وجيه كوثراني، **إشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية: من لبنان الملجأ إلى بيوت العنكبوت** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 68 – 81.

(873) شوكت اشتي، «الدولة الفدرالية.. حل ملغوم لواقع مأزوم»، **الأهالي نت**، 20/ 11/ 2012،

https://alahale.net/article/7164.

(874) ليس مصادفة أن تكون الدول العربية الفدرالية، أو المرشحة لتصبح فدرالية – ما عدا الإمارات العربية المتحدة – في رتب متقدمة على سلّم مؤشر الدول المخفقة أو الفاشلة بالنسبة إلى عام 2013 (السودان 3، اليمن 6، العراق 11، سورية 21، ليبيا 54)، انظر:

«The Failed States Index 2013,» The Fund for Peace, http://fsi.fundforpeace.org/rankings-2013-sortable.

(875) رستم محمود، «شبح اسمه الفدرالية: ماذا بعد الإعلان عن انشقاق فدرالي في ليبيا؟»، **لوموند دبلوماتيك** (نيسان/ أبريل 2012).

(876) إيلي عبدو، «فيديراليات الخوف واستبداداتها»، **الحياة**، 8/ 1/ 2014،

http://www.alhayat.com/m/opinion/375164.

(877) المرجع نفسه.

الفصل الثاني والعشرون
الفدرالية الإثنية وعدم الاستقرار السياسي في العراق ...... جلال حسن مصطفى

يعد عدم الاستقرار السياسي إحدى سمات الحياة السياسية واليومية للعراقيين، وهو يتجلى في التوترات الإثنية – الدينية وعدم قدرة الحكومة العراقية على توفير الخدمات الكافية لجميع مواطنيها بالتساوي. ويُعرَّف عدم الاستقرار السياسي في هذا السياق، كما سنذكره في خضم الدراسة، باتساع الفجوة بين الأدوار والهياكل الرسمية وغير الرسمية. ويعني مصطلح «الهياكل الرسمية والأدوار» المؤسسات الفدرالية، مثل: الدستور، اجتثاث البعث، مجلس النواب، والمحكمة الفدرالية العليا. وتشير الأدوار والهياكل غير الرسمية إلى ما تتوقعه المجموعات الإثنية – الدينية من الأدوار والهياكل الرسمية. والسؤال الرئيس الذي نحاول في هذه الدراسة التحقق منه والإجابة عنه: إلى أي مدى ساهمت «الإثنوفدرالية» ومؤسساتها الموجودة في العراق بعد عام 2003 في وجود عدم الاستقرار السياسي وتناميه؟

في محاولتنا الإجابة عن هذا السؤال وهذه الإشكالية، نرى أن الفدرالية الإثنية والنظام السياسي في العراق بعد عام 2003 عانيا عاملين مختلفين لكنهما مترابطان: **أولًا**، عدم وجود الشرعية الكافية لبناء المؤسسات الفدرالية. **ثانيًا**، العيوب الموجودة في تصميم بعض المؤسسات الفدرالية عند إعادة بناء مجمل العملية السياسية. إن وجود هذين العاملين كانا نتيجة ثلاث عمليات سياسية متزامنة، حيث لم تكن الفدرالية العملية الوحيدة الجارية في العراق بعد 2003، فإلى جانب عملية الفدرلة للدولة العراقية، كانت هناك عمليتا الدمقرطة والعدالة الانتقالية، والأخيرة كان لها تأثير جلي في توسيع الفجوة بين الهياكل والأدوار الرسمية وغير الرسمية. وبدأت هذه العملية مع اجتثاث البعث وحل الجيش العراقي. إضافة إلى ذلك، فإن نتيجة هذه العمليات الثلاث معًا كانت إنشاء مؤسسات تفتقر إلى مستوى مُرضٍ من موافقة جميع المكونات البارزة في العراق.

في محاولة للإجابة عن السؤال المنهجي أعلاه، ندرس في هذه الدراسة هذه القضية من خلال: **أولًا**، وضع تصور مفهومي للمصطلحات الرئيسة، مثل: عدم الاستقرار السياسي، الإثنوفدرالية، والشرعية. **ثانيًا**، اتّباع منهج متعدد التخصصات، الذي بموجبه نتطرق إلى موضوعات مثل الشرعية (وهي من الفلسفة السياسية) والإثنوفدرالية (السياسة المقارنة) للعثور على الأسباب الفعلية لعدم وجود الاستقرار السياسي في العراق.

أولًا: مفهوم عدم الاستقرار السياسي

هناك مناهج عدة لدراسة مسألة عدم وجود الاستقرار السياسي قام ليون هيرويتز[878] (Leon Hurwitz) بتلخيص الرئيسة منها ومناقشتها[879]، وهي تنظر إلى مفهوم الاستقرار السياسي من زوايا مختلفة، مثل غياب العنف مدة وجود الحكومة، وجود نظام دستوري وشرعي[880]، وغياب التغير الهيكلي[881]، أو تنظر إليه كسمة مجتمعية متعددة الجوانب[882]. وعلى الرغم من وجود هذه المناهج، يتبع الباحث منهج مارغوليس (Margolis) لدراسة مفهوم الاستقرار السياسي أو عدمه.

يعرِّف مارغوليس الاستقرار السياسي أنه «الدرجة التي تتزامن فيها الهياكل والأدوار الرسمية مع الهياكل والأدوار غير الرسمية»[883]، ووصل إلى الفرضية الآتية: «كلما كان التوافق قريبًا بين الرسمية وغير الرسمية داخل كائن سياسي، ازداد انتظام الدولة وقلت الاضطرابات فيها، ويكون الاستقرار التام عند الارتباط الكلي بينهما، ويكون عدم الاستقرار الكامل عند الغياب التام لهذا الارتباط»[884].

يعتقد مارغوليس أن هذا الفهم للاستقرار السياسي غير تقليدي، بسبب النقاط الآتية: **أولًا**، لأنه لا يحدد الحوادث – مثل الانقلابات وأعمال الشغب – كحالات لعدم الاستقرار السياسي، فضلًا عن أنه يجيب عن سؤال «لماذا» وليس عن سؤال «كيف». **ثانيًا**، يعتبر الاستقرار حالة إمكان وليست تحقيقية، ومن ثم فإنه لا يعتمد على النتيجة، لذلك – على سبيل المثال – لا تعدّ الاحتجاجات دائمًا دليلًا على عدم وجود الاستقرار السياسي. **ثالثًا**، هذا النهج يتجاوز نطاق الدولة، بإدخال التفاعل غير الرسمي في تعريفه، ومن ثم ينتقل النقاش من استقرار الدولة إلى الاستقرار السياسي. وفقًا لذلك، عندما تتغير الهياكل والأدوار الرسمية أو غير الرسمية، فيجب عليهما التكيف مع الآخر من أجل تضييق الفجوة، وكلما ضاقت الفجوة كان الاستقرار السياسي أكبر[885].

في محاولة لتفعيل مفهوم الاستقرار السياسي، يقدم مارغوليس أربعة مسارات: السلطة، والإصلاح، والشرعية، والاستبدال. وتعني السلطة عنده أن من هم فيها يحاولون سد الفجوة بين الهياكل الرسمية والهياكل المجتمعية غير الرسمية من خلال الإكراه، وبالتالي محاولة تغيير الأمور من «كما هي الأمور» إلى «كما ينبغي أن تكون». ويعني الإصلاح استبدال الإكراه بالتكيف، أي قدرة المؤسسات على التكيف مع التغيير، أكانت التغييرات بالتدرّج أم مفاجئة. وتعني «الشرعية» هنا موافقة المواطنين، وتعني الموافقة أنه عندما تعتمد الرسمية تغييرات معينة وتُحدث فجوة، فالأدوار غير الرسمية تقبل وتتكيف مع الهيكل الجديد، ومن ثم فإن إغلاق الفجوة ناتج من الرغبة لا الإكراه. ثم هناك عنصر آخر، وهو «الاستبدال». فعندما يجرى إنتاج الفجوة باعتماد أدوار وهياكل رسمية جديدة، ربما يريد الناس عدم التكيف مع الهياكل والأدوار الرسمية، وبدلًا منها يريدون تغيير السلطات وإيجاد أدوار رسمية جديدة. ويمكن أن يتحقق الاستبدال بطرائق كثيرة، مثل الانتخابات والثورات أو الانفصال.

ثانيًا: العراق والمنهج الرسمي – غير الرسمي

هذا المنهج مفيد جدًا للتعامل مع عدم الاستقرار السياسي في العراق، لأن السؤال الرئيس في هذه الدراسة هو مدى قابلية المؤسسات الإثنوفدرالية في إنتاج عدم الاستقرار السياسي. يتجلى عدم الاستقرار السياسي في العراق في مظاهر عدة، أبرزها: التوترات الإثنية – الدينية وعدم قدرة الحكومة على توفير الخدمات الكافية لجميع المواطنين العراقيين. ومن ثم، فإن المنهج المقترح يكون مفيدًا في التحقيق في مسألة ما إذا كانت هذه المظاهر في السياسة العراقية نجمت عن اعتماد النظام الفدرالي وإيجاد مؤسسات فدرالية في عراق مابعد 2003، أو هي ناتجة من عمليات إعادة بناء العراق والمؤسسات الانتقالية التي ليست بالضرورة فدرالية في طبيعتها.

يمكن الادعاء أن المنهج المقترح واعد في الإجابة عن السؤال المثار في هذه الدراسة، وأنه يمكن **أولًا** أن يساعد في دراسة جذور عدم الاستقرار السياسي في العراق وحدّته. ويمكن القيام بذلك من خلال التأكد إن كانت السلطات في العراق بعد عام 2003 قادرة على سد الفجوة بين الهياكل والأدوار الرسمية الجديدة والتفاعلات الاجتماعية غير الرسمية. **ثانيًا**، إذا كان هناك عدم استقرار سياسي في العراق، فالسؤال المهم هو إلى أي مدى ينبغي إلقاء اللوم على المؤسسات الفدرالية؟ **ثالثًا**، إلى أي مدى يمكن أحدًا أن يدعي أن المؤسسات الفدرالية زادت في توسيع الفجوة التي كانت قائمة بالفعل بين الأدوار والهياكل الرسمية وغير الرسمية في العراق قبل عام 2003؟ لا يمكن الإثبات بشكل مقنع أن عدم الاستقرار السياسي القائم في العراق ليس امتدادًا لتوترات ما قبل عام 2003، ومن ثم فإنني أعتقد أن الفجوة كانت موجودة فعلًا منذ اختراع الدولة العراقية نفسِها في عشرينيات القرن الماضي.

بعد هذه الإشارة المختصرة إلى مفهوم الاستقرار السياسي، نأتي الآن إلى دراسة مصطلح الإثنوفدرالية وتمايزها من الفدرالية البسيطة، وهل أن الإثنوفدرالية هي السبب في وجود عدم الاستقرار السياسي؟ من ثم نأتي إلى ربط مصطلحي الإثنوفدرالية والشرعية معًا وتطبيقهما على العراق.

1 – الإثنوفدرالية

يمكن التمييز بين الإثنوفدرالية والفدرالية البسيطة، أو الأحادية، في أن الأولى تتّخذ من القومية والأرض أساسًا في بنائها لمؤسسات الدولة. يعرِّف هيل (Hale) الدولة الإثنوفدرالية أنها «الدولة الفدرالية التي تكون فيها، في الأقل، وحدة قائمة على أساس إقليم مخصص عن قصد لقومية معينة»[886]. وينتقد ديويكس (Deiwiks) تعريف هيل، على أساس أنه يصنف أنواعًا مختلفة من الحالات تحت هذا التعريف، مثلًا في كندا هناك إقليم واحد مرتبط بقومية معينة، هو مقاطعة كيبيك، لكن في إثيوبيا فالولايات كلها تقريبًا مرتبطة بإثنية معينة. يزعم ديويكس أنه يقدم تعديلًا للتعريف السابق هو «تكون الدولة إثنوفدرالية إلى الدرجة التي تكون الحدود الإدارية فيها تتناسق مع حدود الجماعات الإثنية»[887]. هناك رؤيتان متضادتان للإثنوفدرالية من حيث قدرتها على أن تؤدي إلى الاستقرار السياسي أو عدمه لعالمين من العلماء السياسيين الذين كتبوا عنها، يمثل نظر الخصم بينهما فيليب رودر[888] (Philip Roeder)، في حين ترتكز نانسي بيرميو[889] (Nancy Bermeo) على الدور الإيجابي للإثنوفدرالية في الاستقرار السياسي.

2 – ضد الإثنوفدرالية

يركز فيليب رودر على الدور السلبي للمؤسسات الإثنوفدرالية في زيادة احتمال الصراع، ويعتقد أن «من غير المرجح أن يؤدي العبث بتفصيلات الترتيبات المؤسسية إلى نبذ المشكلات الموجودة»[890]. السؤال العام الذي يحاول رودر تقديم إجابة عنه هو إن كانت المؤسسات الإثنوفدرالية تجلب الاستقرار للنظام السياسي أم لا. يتم قياس الفشل إما بحل الدولة من خلال الانفصال وإما بحل هذه المؤسسات من خلال العودة إلى المركزية[891]. بالنسبة إليه، تشكّل الإثنوفدرالية – على العكس من الفدرالية البسيطة – الأجندات والقدرات السياسية بطريقة تنتج مشروعات بديلة لدولة الأمة. إضافة إلى ذلك، فإنها تحدث عدم الاستقرار السياسي على مستوى المجتمعات الإثنية وعلى مستوى هذه المجتمعات مع الحكومة المركزية.

يقول رودر إن النقاش في دعم الإثنوفدرالية ركَّز على الآثار الإيجابية التي ينتجها جانبان حاسمان هما جداول الأعمال والقدرات (للمركز والأقلام). يتصور أنصار الإثنوفدرالية أنها بمنزلة صفقة عادلة في شأن مسألة الدولة ومقبولة لكلا جانبي الصراع، وأنها من جهة تلبي حاجات الانفصاليين ومطالبهم، من خلال منحهم شكلًا من أشكال الاستقلال في اتّخاذ القرارات على أراضيهم، ومن ناحية أخرى تجعل قادة الدولة المركزية راضين، من طريق الحفاظ على وحدة أراضي الدولة. وهكذا، مع ارتياح كلا جانبَي الصراع، ستتحقق التطورات على المستويات كلها. ومن حيث القدرات، يتصورون أن من المفترض أن تكون الإثنوفدرالية أفضل وسيلة لتحقيق توازن القوى وحماية حقوق المجتمع الانفصالي من السياسات المفترسة للحكومة المركزية[892].

يعتقد رودر أن هذه الافتراضات والحجج تعاني خمس نقاط ضعف قاتلة. **أولًا**، الحلول المؤسسية الإثنوفدرالية تركز على مشكلة قصيرة الأمد في حل مطالب أطراف النزاع وتلبيتها، ويفكر القليل من المؤيدين للإثنوفدرالية بالمستقبل عند بناء المؤسسات، ومن ثم يتركون الجيل المقبل ليتعامل مع القصور والصعوبات الموروثة من الماضي. **ثانيًا**، يسعى مصممو المؤسسات إلى إرضاء جشع كلا الجانبين ومظالمهم، غير واعين بمخاطر إضفاء الطابع المؤسسي على مثل هذا الجشع والمظالم، من احتمال حدوث تصعيد في المطالب في المستقبل. **ثالثًا**، ليست المظالم والجشع فحسب هي التي تنظم في مؤسسات، لكن أيضًا الهويات والقدرات التي تؤدي إلى تصعيد الصراع في المستقبل. **رابعًا**، تميل هذه الحجج إلى التركيز على افتراسات الحكومة المركزية وعلى العودة إلى المركزية، وقليلًا ما تنظر إلى افتراسات حكومات الأقاليم، عندما تكون عندها القوة على إضعاف الحكومة المركزية. **خامسًا** وأخيرًا، تُوْقِعنا الترتيبات الإثنوفدرالية بين اختيارين أحلاهما مر؛ إما الإفراط في المركزية وإما الإفراط في تفويض السلطات، و«عندما تأخذ الإثنوفدرالية شكل المؤسسات، فالإصلاحات الوحيدة على طاولة المفاوضات تستلزم التوجه نحو أحد طرفي الخطر»[893].

3 – دفاعًا عن الإثنوفدرالية

من جهة أخرى، تؤكد نانسي بيرميو دور المؤسسات الفدرالية في تعزيز التوجه نحو الحل الناجح للصراع

الإثني. وفي مقالة لها نشرت في عام 2002، قالت بيرميو إن الاهتمام بالمؤسسات الفدرالية في الشرق والغرب في تزايد مستمر، وتعتقد أن مَن وقفوا ضد الفدرالية استندوا إلى دراسة الأنظمة الفدرالية الشيوعية، ووصلت إلى استنتاج أن تعزيز المؤسسات الفدرالية خطوة أساسية نحو إدارة الأزمات الإثنية[894].

على عكس الحملات التي شُنت ضد «الإثنوفيدريشن» والإثنوفدرالية، بحجة أنهما تحثان على الانفصال، تعتقد بيرميو أن الحركات الانفصالية الناجحة نادرة جدًا، لكن عندما يُمنح حكم ذاتي حقيقي من قادة الدولة المركزية تكافأ الحكومة المركزية بالسلام بدلًا من عدم الاستقرار، على العكس ممّا يدعي معارضو المؤسسات الإثنوفدرالية. وتذكّر بيرميو قرّاءها أن «الحركات الانفصالية هي في كثير من الأحيان حفيدة التهديدات لا التنازلات... والذي يحفز على الانفصال هو رفض الفدرالية لا الفدرالية نفسها»[895]. وعلى الرغم من أنها تعترف أن الأفكار الفدرالية والفدرلة ليست دواء كل داء، لكن ليس من الحكمة أن ترفض الفدرالية لأسباب زائفة، مثل الحث على الانشقاقات، الذي ثبت خطؤه تاريخيًا. وأخيرًا، تقول بيرميو إن كي تكون الإثنوفدرالية ومؤسساتها ناجحة، ينبغي ألا تكون «مفروضة»، وإلا فمن المرجح ألا يدوم نجاحها[896].

ثالثًا: المؤسسات الإثنوفدرالية وعدم الاستقرار السياسي

تمثل نانسي بيرميو وفيليب رودر عينة من النقاش العلمي في شأن الإثنوفدرالية ومؤسساتها ومقدار مسؤوليتهما عن وجود عدم الاستقرار السياسي، الذي يُقاس من خلال ميل مكونات الإثنية – الدينية تجاه أي من المسارات المذكورة. كلما زاد الميل نحو الاستبدال، بالمعنى المفصل أعلاه، تكون هناك زيادة في مستوى عدم الاستقرار السياسي، وكلما كانت العملية السياسية والإثنوفدرالية والتصميم المؤسسي قائمة على موافقة الشرائح الكبيرة سيكون هناك مستوى أعلى من الاستقرار السياسي.

نرى أن عدم الاستقرار السياسي في العراق لم ينتج من اعتماد النظام الفدرالي في العراق بعد سقوط نظام البعث عام 2003، بل تجلى في اتساع الفجوة بين الأدوار والهياكل الرسمية وغير الرسمية، وكان نتيجة ثلاث عمليات مترابطة، لكن مستقلة. فلم تكن عملية الفدرلة بعد عام 2003 العملية الوحيدة الجارية في العراق، بل كانت هناك عمليتان أخريان لهما تأثير بارز: الدمقرطة والعدالة الانتقالية. أنتجت هذه العمليات المتوازية عاملين اثنين تسببا بشكل أساس في اللااستقرار السياسي وازدياده. **أولًا**، عانى التصميم المؤسسي الإثنوفدرالي واعتماد الدستور العراقي الدائم، بسبب تدني مستوى القبول والموافقة عند المكونات الرئيسة والكبيرة كلها، ما أدى في النتيجة، كما سنفصل لاحقًا، إلى مستوى متدن من الشرعية. **ثانيًا**، تعاني المؤسسات الفدرالية نواقص عدة واضحة، أكان في بنيتها أو في وظائفها. وندرس تاليًا العاملين بشكل مستقل.

1 – العامل الأول: الشرعية ومكوناتها

يعرِّف جان مارك كويكاود[897] (Jean - Marc Coicaud) الشرعية أنها «الاعتراف بحق الحكم». ووفق هذا التعريف، يوجد الذين يحكمون وأولئك الذين يعترفون بحق الحكم للآخر. ويدل الاعتراف على الاستعداد لطاعة أولئك الذين لهم الحق في الحكم[898]. ويرى جون باركنسون (John Parkinson) أن الشرعية هي تخليق (Moralisation) هذه السلطة من خلال الطاعة واجتناب الإكراه[899]. يستلزم تعريف كويكاود أيضًا وجود مؤسسات، لأن من غير المعقول التحدث عن الحكم من دون الإشارة إلى المؤسسات، ولذلك يربط بعض العلماء مفهوم الشرعية بالمؤسسات. يرى توم تايلر (Tom Tyler) أن الشرعية هي اعتقاد المحكومين أن المؤسسات التي من خلالها يمارَس الحكم ملائمة، سليمة وعادلة[900]. أما دوغان (Dogan)، فيرى تقريبًا رأي تايلر نفسه في شأن الشرعية[901].

مع ذلك، يجب الاعتراف أن دراسة الشرعية في مجتمع منقسم بعمق مثل العراق، تختلف تمامًا عن دراستها في مجتمع متجانس مثل الولايات المتحدة، والفرق الرئيس هو أنه في الأخيرة هناك تركيز على اعتراف الأفراد المواطنين بشرعية مؤسسات الدولة، لكن في العراق تعتمد الشرعية على اعتراف مكونات المجتمع المهمة، مثل العرب والكرد، بالدولة ومؤسساتها. هذا الاختلاف له عواقب كبيرة بالنسبة إلى البحث في قضية الشرعية في مجتمع منقسم، حيث تؤدي المظالم التاريخية للمكونات والهويات دورًا كبيرًا. وهناك نتيجة أخرى، هي أن في مجتمع منقسم ربما تكون شرعية الدولة نفسها على المحك، لا النظام ومؤسساته فحسب.

تتكون الشرعية من ثلاثة عناصر: الأسس القانونية، والتبرير، والموافقة[902]. وتتكون الأسس القانونية من القواعد والقوانين. والقواعد هي القواعد والأعراف الاجتماعية، أي الطريقة التي تمارَس من خلالها السياسة في سياق محدد.

أما التبرير، فهو قواعد متفق عليها تستند العلاقة بين الجماعات المختلفة إليها. والقواعد المتفق عليها مهمة للغاية بالنسبة إلى الشرعية، لأنها تشكل قاعدة النشاط السياسي لمكونات المجتمع[903]. وينبغي لهذه المعايير، في مجتمع منقسم، أن تنبع من مكونات المجتمع كله. وفي حالة العراق، يجب أن تكون تلك المعايير متفقًا عليها في الأقل من جانب العرب الشيعة والعرب السنة والكرد. السؤال هنا: هل كانت هذه العناصر موجودة بشكل صحيح عندما أعيد بناء العراق بعد عام 2003 على أساس الديمقراطية والفدرالية؟ إضافة إلى ذلك، إلى أي مدى ساهمت مؤسسات معينة في توفير الشرعية للدولة ونظامها الفدرالي؟

نظرًا إلى نطاق هذه الدراسة الأكاديمية، نفضل دراسة مكون أساس من مكونات الشرعية، وهي الموافقة. تعرَّف الموافقة بقبول قوى أو جماعات بحالة معيّنة، ويبرهَن عليها بتصرفات هذه القوى والجماعات[904]. وفي مجتمع منقسم مثل العراق، فإن الحالة التي يلزم قبولها هي إعادة بناء الدولة العراقية الجديدة على أساس الفدرالية والمبادئ الديمقراطية، وكان ينبغي القبول من أبرز المكونات الرئيسة التي تشكل المجتمع العراقي، مثل الكرد والعرب السنة والعرب الشيعة. وينبغي أن يسبق الموافقة مستوى مُرضٍ من المداولات، فبخلاف ذلك لن يكون هناك ما يكفي من طاعة للمحتوى الذي أعطيت الموافقة عليه.

تعد المداولات أساسية للحصول على عملية سلسة لإعادة بناء دولة تقوم على الديمقراطية والفدرالية، حيث كان العراق دكتاتورية ودولة موحدة مركزية حتى عام 2003، ومنذ ذلك الحين بدأ يصبح دولة ديمقراطية وفدرالية. ثمة مبدآن للمداولات: المعاملة بالمثل والعلنية[905]. تعني المعاملة بالمثل في مجتمع منقسم مثل العراق، أن جماعات الإثنية - الدينية (العرب الشيعة والعرب السنة والكرد وغيرهم) تقيّد نفسها باحترام قيم الآخرين والتزاماتهم. ومن ثم، يجب على ممثلي هذه المجموعات التطلع إلى نوعٍ من المنطق السياسي الذي يكون مبرَّرًا عند الطرف الآخر. ويمكن تحقيق العلنية من خلال نظام سياسي مفتوح وشفاف، وعمليات سياسية واضحة ومفهومة للمكونات كلها، ولا سيما البارزة منها[906].

2 - مناقشة الشرعية في العراق

يجب علينا فهم الشرعية كسلسلة متصلة (Continuum) بدلًا من مفهوم مزدوج صارم هو «إما وجودها وإما عدم وجودها». وإذا كانت الشرعية أقرب إلى النهاية الإيجابية فهذا يعني أن الفجوة أضيق بين الأدوار والهياكل الرسمية وغير الرسمية. ولغرض الحصول على استقرار سياسي أكبر، ينبغي أن تضيق الفجوة إلى أبعد حد. بعد الاحتلال، لم يكن للعراق أي قوانين معمول بها يمكن النظام الفدرالي والديمقراطي الاستناد إليها، ومن ثم فمن المهم دراسة مدى موافقة المجموعات الإثنية - الدينية على اعتماد النظام السياسي ومدى حرص المؤسسات الفدرالية في العراق على هذه الموافقة. لذلك، ينبغي أن نسأل عن مدى موافقة المكونات العراقية - الكبيرة في الأقل - على مبدأ بناء الدولة على أساسها السياسي الحالي. يشير مصطلح «مكونات كبيرة» إلى العرب الشيعة والعرب السنة والكرد الذين يشكّلون معًا نحو 95 في المئة من سكان العراق.

عند تطبيق تعريف الموافقة لدى بيتهام (Beetham) على العراق، تمكننا إعادة التعريف كالتالي: قبول المكونات الإثنية - الدينية الكبيرة العلاقات السلطويةَ السياسية التي تتجلى في النظام السياسي ومؤسسات الدولة. إن المجموعات الإثنية - الدينية في العراق ستكون أكثر ميلًا نحو قبول النظام السياسي إذا كان لها دور فعليّ في إعادة تشكيله، وكان يمكن أن يتحقق هذا من خلال إدراج هذه الجماعات في عملية شفافة ومفتوحة قبل عمليات إعادة بناء العراق بعد عام 2003، لكن جرى استبدال الشفافية والانفتاح بمساومات اللحظة الأخيرة بضغط الإدارة الأميركية. كان هذا واضحًا جدًا عند كتابة الدستور العراقي الدائم، عندما أضيفت المادة 141 بسبب مطالبة بعض ممثلي السنة العرب[907]، التي تنص على إمكان إجراء تعديلات مستقبلية في الدستور، ما يعكس عدم رضا العرب السنة عن الشكل الحالي للدستور.

يمكن الباحث الأكاديمي أن يتعرّف بسهولة إلى الإقصاء الذي واجهه العرب السنة، أحد المكونات الحيوية والمهمة في المجتمع، حين كتابة الدستور العراقي واعتماده، حيث لم يقتنع ممثلو السنة في لجنة صوغ الدستور بالحجج التي عرضها الكرد والعرب الشيعة ليدعموا العملية السياسية ويصوّتوا بـ «نعم» على الدستور الدائم. وعلى الرغم من أن بعض هؤلاء الممثلين، الذين بلغ عددهم خمسة عشر، اقتنعوا بعدها في

إثر صفقة إدخال المادة 141 في الدستور، بقي بعض آخر منهم على موقفه، داعيًا إلى مقاطعة الاستفتاء أو التصويت ضد اعتماد الدستور[908]. وكان هناك نقص آخر في العملية السياسية، تمثل في أن كتابة الدستور لم يتخللها ما يكفي من المفاوضات، فضلًا عن المداولات، ولذلك أسباب عدة، لكن الأهم هو الجدول الزمني الذي طرحه الأميركيون للانتهاء من كتابة الدستور والتصويت عليه، الذي نصَّ في أقل من نصف عام لهذه العمليات كلها[909].

3 – العامل الثاني: المؤسسات الإثنوفدرالية وعيوبها

السؤال المهم هنا هو إن كانت المؤسسات الإثنوفدرالية، مثل المحكمة الفدرالية العليا، ومجلس النواب، واجتثاث البعث، ساهمت بشكل إيجابي في تضييق الفجوة بين الهياكل والأدوار الرسمية وغير الرسمية.

اعتُمدت الفدرالية من مصمِّمي الدولة العراقية الجديدة في محاولة لمعالجة الفجوة المتنامية بين الهياكل والأدوار الرسمية وغير الرسمية قبل عام 2003. وكان الهدف الرئيس من العملية برمتها تلبية مطالبات الفئات الإثنية – الدينية في بيئة سياسية جنحت نحو الاقتناع بعدم جدوى الانفصال أو العودة إلى دولة موحدة ومركزية. ومع ذلك، ومع مرور أكثر من عقد على إنشاء العراق الجديد، من المشكوك فيه أن تكون العملية السياسية بمجملها ساهمت بشكل كبير في تحقيق الاستقرار في البلاد. ويمكن أن يلاحظ بوضوح عدم الاستقرار السياسي على مستويين: مستوى العلاقات الإثنية – الدينية ومستوى المؤسسات الفدرالية في الدولة.

حتى الآن، شهدت العلاقات بين الكرد والعرب، إضافة إلى الانقسام الشيعي – السني، حالة تدهور ملحوظة، وهدد رئيس إقليم كردستان مسعود البارزاني، في كثير من الأحيان أنه سيتبع الخيارات الأخرى بدلًا من التزام وحدة العراق حاليًا إذا أصرت الحكومة الفدرالية على سياساتها التمييزية ضد الكرد وعدم الوفاء[910] بالتزاماتها الدستورية. إضافة إلى ذلك، أصبح الانقسام الشيعي – السني أكثر تعقيدًا من الناحية السياسية. وبرهنت التوترات الأخيرة بين رئيس الوزراء السابق نوري المالكي، وهو من العرب الشيعة، ورئيس مجلس النواب السابق أسامة النجيفي، إحدى الشخصيات البارزة السنية، أنه ليس مجرد صراع بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، بل من الواضح لمتابعي الشؤون العراقية أنه صراع وانقسام بين العرب السنة والعرب الشيعة.

إضافة إلى ذلك، ووفقًا لبيانات صندوق السلام، بات سجل العراق منذ عام 2005 قرينة دولة فاشلة أخرى، مثل الصومال. وتشمل المؤشرات المستخدمة لتمييز الدولة الفاشلة: المظالم ضد مجموعة ما، التنمية السياسية غير المتوازنة، شرعية الدولة، والحركة الانقسامية... وهذه المؤشرات لها صلة وطيدة بالمؤسسات السياسية والنخب السياسية في العراق. عمومًا، كان العراق في عام 2005 في المرتبة الرابعة من حيث كونه دولة فاشلة في العالم[911]، لكنه صار في عام 2013 في المرتبة الحادية عشرة[912]. وكانت الدول المشمولة بهذه الدراسة 76 دولة في عام 2005، و178 في عام 2013، وهو العام الذي تربع فيه العراق على رأس

دول العالم كلها من حيث تفاقم المظالم الجماعية.

أتى «انشقاق النخب» العراقية في المرتبة السادسة في ذاك العام. ويعرّف هذا الانشقاق أنه عندما تواجه النخب الوطنية والمحلية المآزق السياسية، فإنها تستغلها لتحقيق مكاسب سياسية. وجرى قياس الانشقاق من خلال الصراع على السلطة، والانتخابات، والمنافسة السياسية.

يشير اتساع الفجوات بين العرب والكرد، والعرب الشيعة والعرب السنة، وكون العراق من بين الدول الفاشلة، إلى وجود عدم الاستقرار السياسي. لكن، من العدل أن نتساءل إن كان النظام الفدرالي في شكله الإثنوفدرالي هو المسؤول عن هذا. ونجيب أن المؤسسات التي تعاني عيوبًا جوهرية في وظيفتها وهيكلها هي التي أدت في الواقع إلى عدم الاستقرار السياسي الحالي وتسببت به.

نذكر هنا ثلاثة من هذه العيوب الجوهرية فقط: **أولًا**، أن العلاقة بين مستويات الحكم في العراق لا تزال مركزية إلا في العلاقة مع إقليم كردستان، فالمحافظات غير المنتظمة في إقليم ليست لها صلاحيات واسعة، بل يُتعامل معها كأن هناك حكومة ذات مركزية شديدة في العراق. وتجري محاولات لكسر هيمنة الحكومة المركزية، كالتعديل الثاني لقانون المحافظات غير المنتظمة في إقليم معيّن لعام 2013، الذي نص على منح هذه المحافظات صلاحيات تلغى على أساسها ثماني وزارات، مثل وزارتي التعليم والصحة وغيرهما، على أن تتم هذه التغييرات في غضون عامين من تاريخ نشر التعديل في الجريدة الرسمية، أي إن الحد الأقصى للتطبيق هو آب/ أغسطس 2015. **ثانيًا**، يمنع تسييس هذه المؤسسات، مع التشديد على حسن الأداء والأداء المتميِّز. والتسييس معناه أن يعتبر مكون أساس أو أكثر أن مؤسسات الدولة ليست وطنية، وأنها تهدف لخدمة الفئات كلها على قدم المساواة ومن دون تمييز، بل يؤكد أنها أصبحت لخدمة مجموعة إثنية أو دينية معينة. **ثالثًا**، ينظر العرب السنة والكرد إلى بعض هذه المؤسسات الفدرالية كأنها لا تمثلهم أبدًا، نتيجةَ عملية تسمى «التطهير»، فكثير من السنة العرب - على سبيل المثال - وهم مكون أساس في العراق، يعتبرون الجيش طائفيًا بامتياز وليس وطنيًا[913]. و«التطهير» في الجيش مثلًا هو عملية ممنهجة يتبعها من هم في السلطة ويحاولون من خلالها إحداث اختلال كبير في تكوين الجيش، بالاستعاضة عن ضباط من مكون معيَّن بضباط موالين لفرد أو جهة أو مكون معيَّن آخر. ومع ذلك، فمن العدل أن نتساءل: لماذا تعاني المؤسسات مثل هذه العيوب؟ وفي الرد على هذا الاستفسار، تكشف التفصيلات التالية أحد الأسباب وراء هذه العيوب، وهو الوقت وتسلسل الحوادث التي بموجبها تم إنشاء المؤسسات الإثنوفدرالية في العراق.

4 - الوقت وتسلسل نشأة المؤسسات

وفقًا لنهج «المؤسساتية التاريخية» (Historical Institutionalism)، يؤدي الوقت وتسلسل الحوادث السياسية دورًا كبيرًا في تصميم المؤسسات ونتائجها السياسية[914]. كانت سلطة الائتلاف الموقّتة الممثلَ السياسي الأساس الحائز سلطة مطلقة في إعادة بناء مؤسسات الدولة العراقية منذ أيار/ مايو 2003 إلى أن حُلّت في حزيران/ يونيو 2004. وعلى الرغم من إنشاء مجلس الحكم العراقي لإضفاء الشرعية على

وجود سلطة الائتلاف الموقّتة في عيون العراقيين، فإنه لم يتمتع بالسلطة الحقيقية في اتخاذ القرارات الاستراتيجية، بل كان القول الفصل فيها لسلطة الائتلاف[915]. ومع ذلك، فهناك حدثان مهمان سبقا إنشاء مجلس الحكم العراقي، وهما اجتثاث البعث وحل الجيش، وكان لهذين الحدثين دور كبير في العملية السياسية في العراق، حيث أسفرا عن نزع الشرعية عن الوجود الأميركي، وساهما في تفاقم عدم الاستقرار السياسي. وكانت عواقب العمليتين كبيرة وبارزة، فآلاف الناس فقدوا وظائفهم وبدأوا بالتمرد السني[916].

شكلت سلطة الائتلاف الموقّتة مجلس الحكم بطريقة أصبح الشيعة العرب بموجبها الأغلبية، مع ثلاثة عشر عضوًا من أصل خمسة وعشرين، في حين أعطي كل من السنة والكرد خمسة أعضاء، إضافة إلى مسيحي واحد، وتركماني واحد. وانتقد العلماء المتخصصون بالتصميم المؤسساتي تشكيل مجلس الحكم العراقي وفقًا لهذا التناسب المحدد سلفًا[917]، حيث رأوا أنه عانى أوجه قصور عدة، مثل عدم شموله جميع فئات الشعب العراقي الإثنية - الدينية، مثل الإيزيديين، وبدلًا من انتخاب أعضاء المجلس من الشعب العراقي، عُيِّنوا من جانب سلطة الائتلاف، كما كان معظم أعضاء مجلس الحكم العراقي من العراقيين الذين عاشوا في المنفى معظم حياتهم ولم يكن عندهم إلمام بمشكلات المجتمع العراقي[918].

من بين الحوادث السياسية في مرحلة ما بعد 2003، كانت عمليتا إعداد الدستور العراقي الدائم والموافقة عليه الأكثر أهمية. وتكمن أهمية الدستور في النقاط التالية: **أولًا**، أنه يرسي أسس المؤسسات الفدرالية الحيوية في العراق، مثل المحكمة الاتحادية ومجلس النواب. وإضافة إلى ذلك، فإن الدستور ينص على وصف أولي للنظام الفدرالي في العراق. **ثانيًا**، الدستور هو المؤسسة الرسمية التي أسست للهياكل والخيارات والاستراتيجيات الرسمية التي يتصرف ضمنها الفاعلون السياسيون. **ثالثًا**، الموافقة على الدستور من جانب الشعب هو جزء من موافقتهم على منح الشرعية لمؤسسات الدولة. ومن ثم، فوجود دستور متفق عليه هو عنصر الشرعية[919].

يؤكد هورويتز (Horowitz) أن في مرحلة ما بعد الصراع، وفي مجتمع منقسم بعمق، من الضروري جدًا معالجة مشكلتين: **أولًا** ضمان التكوين الأفضل للمؤسسات التي من شأنها أن تؤدي إلى انخفاض التوترات والصراعات الإثنية - الدينية، و**ثانيًا** تأمين العمليات التي من شأنها أن تؤدي إلى تكوين هذه المؤسسات[920]. يعرض هورويتز بعض المشكلات التي ربما تحدث عند عملية تصميم الدستور، وبعضها يلائم ما حدث في العراق في مرحلة وضع الدستور. **أولًا**، تصمم الدساتير في أوقات حرجة تكون فيها علاقة المكونات والمجموعات في أزمة. **ثانيًا**، بسبب المواعيد المستعجلة لكتابة الدستور، تقوم المساومات مقام المداولات والمفاوضات. **ثالثًا**، يمكن أن يحرم الضغط الداخلي والخارجي عملية إكمال كتابة الدستور في أقرب وقت من أن تكون كاملة ومتماسكة. **رابعًا**، يمثِّل معظم أعضاء هيئة كتابة الدستور الجهات السياسية في هذه العملية، أي لا يتحلون بالخبرة الكافية. **خامسًا**، معظم الدساتير هي إنتاج للمخاوف المتبادلة. **أخيرًا**، هناك مشكلة أخرى، يدعوها هورويتز «الانحياز إلى النموذج التاريخي»، أي عندما يتحول دستور دولة ما إلى المثال الأعلى لدستور دولة أخرى ربما لا تواجهان معًا مشكلات مماثلة. والانحياز

التاريخي هو عندما توضع الدساتير «للمستقبل من أناس يكون تركيزهم على الماضي... وعندما تصمم لفترة زمنية طويلة من أناس ذوي آفاق زمنية قصيرة»[921].

وُجدت هذه النقاط السالفة الذكر في العراق، حيث الدستور تحت الاحتلال الأميركي، وفي بيئة من عدم الثقة المتبادلة، واستُبعد العرب السنة من أكثر اجتماعات هيئة كتابة الدستور[922]. وعلى الرغم من وضع الأميركيين جدولًا زمنيًا وموعدًا نهائيًا للحوادث السياسية المهمّة في العراق بعد عام 2003؛ ولم يكن الوقت المخصص للدستور كافيًا، حيث عقدت هيئة كتابة الدستور اجتماعها الأول في الثلث الأخير من أيار/ مايو 2005 وكان الاستفتاء على الدستور في تشرين الأول/ أكتوبر 2005؛ أي أعطيت مهلة أقل من ستة شهور لهذه العملية الأساسية. وانتُهي من كتابة الدستور بصفقة بين ممثلي العرب السنة والعرب الشيعة والكرد، بحيث أدخلت المادة 141 للدستور في مقابل موافقة العرب السنة على تمرير مسودة الدستور للاستفتاء. لكن، قبل أيام من الاستفتاء، دعا معظم السياسيين من العرب السنة إلى مقاطعته أو التصويت ضده[923]. وعُيّن أعضاء هيئة كتابة الدستور وفقًا لانتماءاتهم الإثنية - الدينية والانتماء إلى الأحزاب السياسية[924] لا وفقًا لكفاءاتهم؛ إلا أن الأغلبية الساحقة منهم لم يكن لها أي خلفية أكاديمية خاصة أو خبرة في صوغ الدستور. وتألفت هيئة كتابة الدستور من 55 عضوًا: 28 من العرب الشيعة، و15 من الكرد، و8 من العرب العلمانيين الشيعة والسنة، في حين وُزّعت المقاعد الأربعة الباقية كالتالي: شيوعي واحد، تركماني واحد، مسيحي واحد، وسني عربي واحد[925]. إضافة إلى ذلك، تكرس بين المكونات الكبيرة الرئيسة في العراق خوف متبادل وانعدام ثقة بسبب ماضيها[926].

قُدِّم الدستور العراقي للاستفتاء في 15 تشرين الأول/ أكتوبر 2005، ولم يكن غريبًا أن تصب أصوات العرب السنة ضده، حيث رفضته محافظتا الأنبار وصلاح الدين ذواتا الأغلبية الساحقة من السكان العرب السنة، بنسبتين عاليتين: 96.9 في المئة و81.75 في المئة على التوالي. وكانت الأصوات ضد الدستور في اثنتين من المحافظات الأخرى ذات الأغلبية السنية كالتالي: 55.08 في المئة في الموصل و48.73 في المئة في ديالى. وعلى مستوى العراق، رفض الدستور نحو 21.41 في المئة من الشعب العراقي، أما السنة العرب، فصوتوا ضد الدستور بأغلبية ساحقة[927] تبرهن على عدم رضاهم عن عملية كتابة الدستور ومجمل العملية السياسية في العراق.

ينبغي هنا أن يتضح للقارئ أن رفض العرب السنة العملية السياسية كان بداية أزمة خطرة، لأنهم أحد المكونات الثلاثة الأساسية في العراق. باختصار، لم يمنح العرب السنة موافقتهم على أهم وثيقة أُسِّست بناء عليها مؤسسات الدولة، أي الدستور، وأدى ذلك إلى دائرة مفرغة من العنف الطائفي في عام 2006 وصلت إلى ذروتها مع تفجير أحد أقدس المزارات الشيعية في سامراء، في تموز/ يوليو (2006)، سُجل فيه أعلى عدد من الوفيات بين المدنيين منذ احتلال العراق[928].

على الرغم من الرفض السني الواضح للمصدر الرسمي الرئيس لإنشاء مؤسسات الدولة، وهو الدستور، واستبعادهم من العملية السياسية، جرت الانتخابات في 15 من كانون الأول/ ديسمبر 2005،

لكن مر مع ذلك أكثر من ستة شهور، بسبب التوترات السياسية بين الجماعات الإثنية – الدينية الرئيسة، إلى أن أُلّفت الحكومة العراقية الأولى بعد الانتخابات[929]. وفي الحقيقة أنشئ بعض المؤسسات قبل إقرار الدستور، منها المحكمة الاتحادية ولجنة اجتثاث البعث، وتضمن الدستور عددًا من المواد المتعلقة بكلتا هاتين المؤسستين، تشمل بعض المبادئ الأساسية لعملية اجتثاث البعث وإنشاء هيكل جديد للمحكمة الاتحادية، لكن سبب أكثر المظالم السياسية التي لحقت بالعرب السنة حتى الآن، كانت القرارات السياسية لهاتين المؤسستين.

استنتاجات

ثمة نتائج رئيسة لهذه الدراسة، منها:

– يكون تركيز العلماء عادة في المجتمعات المنقسمة بعمق، على الطريقة التي يجري من خلالها تصميم المؤسسات والتأثيرات التي يمكن إنتاجها من خلالها. ومع ذلك، فإن أهم عنصر للمؤسسات كي تؤدي الأهداف المطلوبة هو الحصول على موافقة المكونات الكبرى على أسس إنشائها.

– بدأت المراحل المبكرة من محاولة إعادة بناء الدولة العراقية بعد سقوط نظام البعث، مع مساومات ومفاوضات بين المجموعات الإثنية – الدينية العراقية، ومع ذلك، تميّزت هذه المرحلة بإقصاء السنة العرب، ما خلّف انعكاسات سلبية على تصميم المؤسسات.

– عند تصميم المؤسسات على شاكلتها الأولية ستنتج بلا شك موروثات خاصة بها، وأحيانًا مظالم جديدة لبعض المكونات. ففي العراق على سبيل المثال، أدى إنشاء هيئة اجتثاث البعث بأوامر من سلطة الائتلاف الموقّتة، إلى تشكيك العرب السنة بمجمل العملية السياسية، ثم كان سلوك السياسيين العرب السنة انعكاسًا لهذه الشكوك.

– يعد التسييس والتمثيل غير المتوازن لبعض المؤسسات الفدرالية في العراق مصدرًا لانعدام الاستقرار السياسي، فمع أن تصميم المؤسسات مهم للغاية، فإن التزام الأهداف التي من أجلها وضعت أكثرُ أهمية إذا أريد لها النجاح.

المراجع

tken, Rob. «Cementing Divisions?.» Policy Studies: vol. 28, no. 3, 2007.

ke, Claude. «Definition of Political Stability.» Comparative Politics: vol. 7, no. 2, 1975.

n Interview with Masud Barzani.» Sky News Arabia TV: 13 April 2014, http://www.youtube.com/watchHvFLWtXHAm7CTo.

rato, Andrew. Constitution Making under Occupation: The politics of Imposed Revolution in Iraq. New York: Columbia University Press, 2009.

eaumont, Peter. «Sunni Leadership Pulls Back from Boycott of Iraq Poll.» The Guardian: 9 October 2005, http://www.theguardian.com/world/2005/oct/08/iraq.peterbeaumont.

eetham, David. The Legitimation of Power. Basingstoke: Macmillan, 1991.

ermeo, Nancy. «The Import of Institutions.» Journal of Democracy: vol. 13, no. 2, 2002.

Bush Says New Iraqi Government a 'Decisive Break with the Past'.» Global Security: 22 May 2006, https://goo.gl/Rx3RqJ.

oicaud, Jean-Marc. Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004.

ahl, Robert A. On Democracy. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

awisha, Adeed. «The Prospects for Democracy in Iraq: Challenges and Opportunities.» Third World Quarterly: vol. 26, nos. 4-5, 2005.

eiwiks, Christa. «The Curse of Ethnofederalism?: Ethnic Group Regions, Subnational Boundaries and Secessionist Conflict.» 51st Annual Convention of the International Studies Association (New Orleans): 2010.

ckstein, Harry. Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966.

The Failed States Index 2005.» The Fund for Peace, http://ffp.statesindex.org/rankings-2005-sortable.

The Failed States Index 2013.» The Fund for Peace, http://ffp.statesindex.org/rankings-2013-sortable.

addad, Fanar. «Sectarian Relations in Arab Iraq: Contextualising the Civil War of 2006 – 2007.» British Journal of Middle Eastern Studies: vol. 40, no. 2, 2013.

ale, Henry E. «Divided We Stand – Institutional Sources of Ethnofederal State Survival and Collapse.» World Politics: vol. 56, no. 2, 2004.

awkesworth, Mary E., et. al. Encyclopedia of Government and Politics. London / New York: Routledge, 1992. 2 vols.

orowitz, Donald L. «Conciliatory Institutions and Constitutional Processes in Post – conflict States.» William and Mary Law Review: vol. 49, no. 4, 2008.

urwitz, Leon. «Contemporary Approaches to Political Stability.» Comparative Politics: vol. 5, no. 3, 1973.

raq Voters Back New Constitution.» BBC: 25 October 2005, http://news.bbc.co.uk/1/hi/ world/middlej east/4374A22.stm, map.

ay, Adrian. «A Critique of the Use of Path Dependency in Policy Studies.» Public Administration: vol. 83, no. 3, 2005.

halilzad, Zalmay. «Lessons from Afghanistan and Iraq.» Journal of Democracy: vol. 21, no. 3, 2010.

evi, Margaret, et. al. «Conceptualizing Legitimacy, Measuring Legitimating Beliefs.» American Behavioral Scientist: vol. 53, no. 3, 2009.

argolis, J. Eli. «On State Instability.» Studies in Intelligence: vol. 56, no. 1, 2012.

______. «Understanding Political Stability and Instability.» Civil Wars: vol. 12, no. 3, 2010.

arrow, Jonathan. «Iraq's Constitutional Process II: An Opportunity Lost.» United States Institute of Peace: Special Report, no. 155, November 2005.

/lembers of the Constitution Drafting Committee.» Niqash: 3 June 2005, http@/www.niqash.org/articles/HidF672&langFen.

eedler, Martin C. Political Development in Latin America: Instability, Violence, and Evolutionary Change. New York: Random House, 1968.

'Flynn, Ian. Deliberative Democracy and Divided Societies. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

tterman, Sharon. «Q & A: Drafting Iraq's Constitution.» The New York Times: 12 May 2005, http@/www.nytimes.com/cfr/international/slot2j 051205.htmlH rF1&.

arkinson, John. «Legitimacy Problems in Deliberative Democracy.» Political Studies: vol. 51, no. 1, 2003.

oeder, Philip G. «Ethnofederalism and the Mismanagement of Conflicting Nationalisms.» Regional & Federal Studies: vol. 19, no. 2, 2009.

;unnis Discuss Boycotting Key Iraqi Vote.» ABC News: 8 October 2005, https@/goo.gl/nyi0P1.

/ler, Tom R. «Psychological Perspectives on Legitimacy and Legitimation.» Annual Review of Psychology: vol. 57, 2006.

/ippman, David. «Sharing Power in Iraq.» New England Law Review: no. 39, 2004.

(878)

Leon Hurwitz, «Contemporary Approaches to Political Stability,» Comparative Politics, vol. 5 no. 3 (1B73), Special Issue on Revolution and Social Change.

(879)

Ibid, p. 449.

(880)

Martin C. Needler, Political Development in Latin America: Instability, Violence, and Evolutionary Change (New YorkC Random House, 1B6A).

(881)

Claude Ake, «Definition of Political Stability,» Comparative Politics, vol. 7, no. 2 (1975).

(882)

Harry Eckstein, Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966), p. 227.

(883)

J. Eli Margolis, «On State Instability,» Studies in Intelligence, vol. 56, no. 1 (2012), p. 16.

(884)

J. Eli Margolis, «Understanding Political Stability and Instability,» Civil Wars, vol. 12, no. 3 (2010), p. 332.

(885)

Ibid, p. 333.

(886)

Henry E. Hale, «Divided We Stand – Institutional Sources of Ethnofederal State Survival and Collapse,» World Politics, vol. 56, no. 2 (2004), p. 167.

(887)

Christa Deiwiks, «The Curse of Ethnofederalism?: Ethnic Group Regions, Subnational Boundaries and Secessionist Conflict,» 51st Annual Convention of the International Studies Association (New Orleans) (2010), p. 7.

(888)

Philip G. Roeder, «Ethnofederalism and the Mismanagement of Conflicting Nationalisms,» Regional & Federal Studies, vol. 19, no. 2 (2009).

(889)

Nancy Bermeo, «The Import of Institutions,» Journal of Democracy, vol. 13, no. 2 (2002).

(890)

Roeder, p. 203.

(891)

Ibid, p. 208.

(892)

Ibid, pp. 207 – 208.

(893)

Ibid.

(894)

Bermeo, p. 97.

(895)

Bermeo, p. 105.

(896)

Ibid, p. 107.

(897)

Jean – Marc Coicaud, Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsability (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2004), p. 10.

(898)

Margaret Levi, et. al, «Conceptualizing Legitimacy, Measuring Legitimating Beliefs,» American Behavioral Scientist, vol. 53, no. 3 (2009), p. 354.

(899)

John Parkinson, «Legitimacy Problems in Deliberative Democracy,» Political Studies, vol. 51, no. 1 (2003), p. 182.

(900)

Tom R. Tyler, «Psychological Perspectives on Legitimacy and Legitimation,» Annual Review of Psychology, vol. 57 (2006), p. 375.

(901)

Mattei Dogan, «Conceptions of Legitimacy,» in Mary E. Hawkesworth, et. al., Encyclopedia of Government and Politics, 2 vols. (London / New York: Routledge, 1992), vol. 1, p. 116.

(902)

David Beetham, The Legitimation of Power (Basingstoke: Macmillan, 1991), p. 16, and Parkinson, p. 182.

(903)

Coicaud, p. 15.

(904)

Beetham, p. 18.

(905)

Ian O'Flynn, Deliberative Democracy and Divided Societies (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), p. 77.

(906)

Ibid, p. 99.

(907)

Andrew Arato, Constitution Making under Occupation: The politics of Imposed Revolution in Iraq (New York: Columbia University Press, 2009), p. 242.

(908)

«Sunnis Discuss Boycotting Key Iraqi Vote,» ABC News (8 October 2005), https://goo.gl/nyi0P1.

(909)

Jonathan Marrow, «Iraq’s Constitutional Process II: An Opportunity Lost,» United States Institute of Peace, Special Report, no. 155 (November 2005), p. 2.

(910)

«An Interview with Masud Barzani,» Sky News Arabia TV (13 April 2014), http://www.youtube.com/watch?v=FLWtXHAm7CTo.

(911)

«The Failed States Index 2005,» The Fund for Peace, http://ffp.statesindex.org/rankings-2005-sortable.

(912)

«The Failed States Index 2013,» The Fund for Peace,

http@/ffp.statesindex.org/rankings-2013-sortable.

(913)

Jamal Al – Gayalni, (A Sunni Arab MP), Personal Interview (22 September 2013).

(914)

Adrian Kay, «A Critique of the Use of Path Dependency in Policy Studies,» Public Administration, vol. 83, no. 3 (2005), p. 553.

(915)

CPA Regulation, no. 6 (2003).

(916)

Zalmay Khalilzad, «Lessons from Afghanistan and Iraq,» Journal of Democracy, vol. 21, no. 3 (2010), p. 43.

(917)

Adeed Dawisha, «The Prospects for Democracy in Iraq: Challenges and Opportunities,» Third World Quarterly, vol. 26, no. 4 – 5 (2005), p. 727, and Rob Aitken, «Cementing DivisionsH» Policy Studies, vol. 2A, no. 3 (2007), p. 256.

(918)

David Wippman, «Sharing Power in Iraq,» New England Law Review, no. 39 (2004), p. 35.

(919)

Robert A. Dahl, On Democracy (New Haven, CTC Yale University Press, 1BBA), p. 126.

(920)

Donald L. Horowitz, «Conciliatory Institutions and Constitutional Processes in Post - conflict States,» William and Mary Law Review, vol.

4B, no. 4 (200A), p. 12 - 13.

(921)

Ibid, pp. 1227 – 1228.

(922)

See details in: Marrow.

(923)

Peter Beaumont, «Sunni Leadership Pulls Back from Boycott of Iraq Poll,» The Guardian (B October 2005), httpC//www.theguardian.com/world/2005/oct/0B/iraq.peterbeaumont.

(924)

«Members of the Constitution Drafting Committee,» Niqash (3 June 2005), httpC//www.niqash.org/articles/HidF672&langFen.

(925)

Sharon Otterman, «Q & AC Drafting Iraq's Constitution,» The New York Times (12 May 2005), httpC//www.nytimes.com/cfr/international/slot2j 051205.htmlHj rF1&.

(926)

Muhammad Iqbal (A Sunni Arab MP), Personal Interview (11 September 2013).

(927)

«Iraq Voters Back New Constitution,» BBC (25 October 2005), httpC//news.bbc.co.uk/1/hi/world/middlej east/4374A22.stm, map.

(928)

Fanar Haddad, «Sectarian Relations in Arab IraqC Contextualising the Civil War of 2006 - 2007,» British Journal of Middle Eastern Studies, vol. 40, no. 2 (2013), p. 115.

(929)

«Bush Says New Iraqi Government a ‘Decisive Break with the Past’,» Global Security (22 May 2006), https©/goo.gl/Rx3RqJ.

الفصل الثالث والعشرون
التعددية الإثنية واللغوية والدينية في عُمان وعلاقتها بالاستقرار السياسي .... أحمد الإسماعيلي

أولًا: مقاربات في جوهر الإشكال

تحاول هذه الورقة المعرفية أن تكشف إلى حد كبير عن أهم الظواهر الديموغرافية في عُمان؛ وهي مسألة التعددية وأثرها في التوازنات السياسية والدينية للمجتمع العماني، تعددية لغوية كانت (العربية، السواحيلية، البلوشية، المهرية، الشحرية، الجبالية، الكمزارية، اللواتية... وغيرها)، أم دينية (الإسلام، البهائية، الهندوسية)، أم مذهبية (الإباضية، السنة، الشيعة)، أم إثنية (العرب، الزنجبارية، البلوش، اللواتية، البياسرة، العبيد، الفرس، الزط... وغيرهم)، إلى جانب التعددية المناطقية، كثقافة أهل الجنوب، وثقافة أهل الشمال، خصوصًا ما يسمى بعُمان الداخل، وثقافة المناطق الساحلية، بداية من رأس الحد في الجنوب الشرقي حتى رأس مسندم في الشمال الغربي. ساهم هذا المكون الإثني واللغوي والديني عبر خمسة قرون في إيجاد توازنات سياسية وفكرية داخل المجتمع العماني.

سنقوم في هذه الورقة بمقاربات بنيوية تهدف إلى وضع إشكالية التعددية في سياقاتها الظرفية والمرحلية، سواء سياقاتها التاريخية؛ كون عمان بقيت طوال المراحل التاريخية مستقلة عن الدولة المركزية الإسلامية الأموية والعباسية والعثمانية، أو سياقات جغرافية ساهمت في إيجاد توازنات سياسية وفكرية في المجتمع العماني؛ كون عمان دولة ارتادت البحر منذ آلاف الأعوام، وكان للعمانيين مساهمات عدة في شرق أفريقيا وشرق آسيا وصولًا إلى الصين، ما أوجد تراكمات ثقافية آتية من وراء البحار أثرت في بنى التفكير الداخلي للمجتمع العماني. إضافة إلى ذلك، سيساهم هذا البحث، في محاولات أولية، برصد ثلاثة أنواع من الخطاب يحاول كل منها إعادة صوغ مكونات الاجتماع – الثقافي في عمان: الخطاب الديني والأثر الكبير الذي يتركه في مسألة التسامح الديني في عمان؛ كونه الخطاب الأكثر دينامية وحركية بين خطابات الاجتماع – الثقافي الأخرى. وسنتحدث **أولًا** في هذا الإشكال عن تقارب أنماط الخطاب الديني المذهبي في عمان، ومدى تأثر السلطنة بالطائفية المذهبية الموجودة اليوم بقوة في الشرق الأوسط الكبير. **ثانيًا** الخطاب الثقافي بصيغته الحداثية المعاصرة، على الرغم من كونه خطابًا غير مكتمل البنى معرفيًا واجتماعيًا وسياسيًا. و**ثالثًا** الخطاب السياسي وما يقوم به من ترسيخ لمفهوم التعددية في المجتمع العماني.

ذلك كله سيحتاج إلى بحث معمق ومطوّل لفهم هذه الظاهرة، حيث يجب أن تستند النتائج المتعلقة بهذه

الدراسة إلى بيانات واسعة، الأمر الذي لا يمكننا القيام به في بحث مصغر، فكل ما سأقوم به هو محاولات أولية فحسب لفك شيفرات هذا الموضوع بما تتيحه لنا مساحة العمل، وهي مساحة لا بأس بها، من فهم التحولات الديموغرافية التي تمر بها عمان اليوم، ومسألة التعددية في بنيتها الداخلية في الأعوام المقبلة، وأثر ذلك في مفهوم الاندماج والتسامح المجتمعي في عمان.

سنقوم أولًا بـ «محاكمة» المفاهيم المتعلقة بهذا الموضوع ومساءلتها معرفيًا، وهي مفاهيم مرتبطة بشكل كبير بموضوع التعددية، مثل التسامح، ورؤية العالم، والتفاهم، والتعايش... وغيرها. هذه المفاهيم في حاجة إلى المقاربة معرفيًا بينها وبين موضوع البحث، بما يؤدي إلى فهم الدلالات المعرفية لمفهوم التعددية القائم في عمان. كما سنحاول في نهايات البحث أن نجيب عن الإشكال التالي: ما هي مآلات التعددية الموجودة في عمان؟ هل يستطيع المجتمع العماني الصمود مطوّلًا في ظل الصراعات الطائفية التي تجتاح الوطن العربي؟ كيف يمكننا أن نتصور خريطة المكونات السياسية والاجتماعية والدينية في عمان في ظل الأعوام المقبلة؟

ثانيًا: مقاربة مفاهيمية لمصطلح التعددية

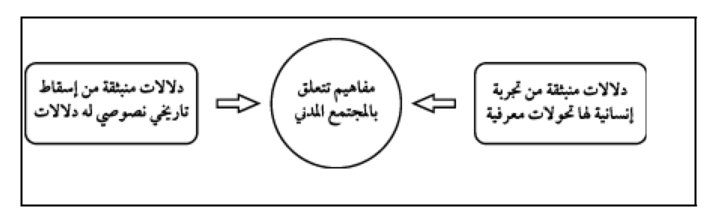
الحديث عن إشكالية المفاهيم مهم جدًا في مدخل هذا الموضوع، كونه يكشف عن عمق الدلالات الثقافية والتحولات المعرفية التي رافقت هذا المفهوم أو ذاك، لتعبِّر عن طبيعة التحول التاريخي والسياسي لمجتمع ما منذ البدايات التأسيسية الأولى لظهور المفهوم في حقله الدلالي؛ بمعنى أن المفهوم قد يظهر مجردًا من أي دلالة إبيستمولوجية؛ أي لا يصطبغ بدلالاته الاجتماعية والسياسية والثقافية إلا بعد فترة معينة، وبهذا يكون المصطلح قد مر بتحولات تشبه تلك التي تمر بها الكائنات الوجودية الأخرى، ويتحول إلى ظاهرة أحيانًا.

هكذا يبدو اليوم معظم المصطلحات الحديثة، التي صنعتها أحيانًا التحولات الثقافية الكبرى التي مر بها العقل الغربي سياسيًا واجتماعيًا ودينيًا، خصوصًا تلك المفاهيم المتعلقة بحقوق الإنسان، ومفاهيم المجتمع المدني، ومفاهيم رؤية الآخر والعيش المشترك. وعلى الرغم من أن الإسقاطات التاريخية التي يضعها العقل الإسلامي على هذه المفاهيم حاضرة بقوة اليوم، فإنها لا تمثل إلا مدلولات مغايرة للمدلولات التي رافقت هذه المصطلحات في العقل الغربي، بمعنى أن العقل الغربي وهو ينتج هذه المصطلحات والدلالات الكامنة فيها مدنيًا وإنسانيًا، أي المتعلقة بالمجتمع المدني وحقوق الإنسان ورؤية الآخر والعيش المشترك، كان قد مرَّ بتجربة إنسانية بداية من القرن الرابع عشر الميلادي حتى عصر الحداثة ومابعد الحداثة، ولهذا فهو لا يعطيها مدلولات نصوصية تاريخانية؛ إنما وقائع إنسانية عانتها المجتمعات الغربية أكثر من خمسة قرون.

لكن ما يحدث اليوم في المجتمعات الإسلامية هو محاولة أسلمة هذه المصطلحات، وتحميل دلالاتها نصوصًا تاريخية أشرتُ إلى بعض منها سابقًا، وهنا تبدو المفارقة كبيرة؛ تتمثل بمفاهيم تحمل ثقافات متغايرة ومختلفة، أكان في تاريخيتها أو دلالاتها الثقافية. ومن هنا تصبح عملية رؤية الآخر أو العيش المشترك صعبة جدًا، لسببين: **أولًا** لأن هذه الإسقاطات أوجدت ضبابية قاتمة بين المصطلح والدلالة الكامنة فيه، التي

نبعت من تجربة إنسانية معينة، و**ثانيًا** لاختلاف المنطلقات والدلالات التي تكتسي بها هذه المفاهيم. ويمكننا أن نمثل هذه المفارقة في الشكل (23 – 1):

الشكل (23 – 1)
منطلقات المفاهيم ودلالاتها



هكذا إذًا، تبدو هذه المفاهيم غير عاكسة لثقافة أحادية فحسب، إنما لتحولات اجتماعية وسياسية لها ثقافات متباينة ومتغايرة، وأحيانًا صدامية، الأمر الذي يحتم صعوبة العيش الإنساني المشترك؛ لأن رؤية الآخر ما عادت تنطلق من مفاهيم تحمل دلالات إنسانية مجردة فحسب، إنما من دلالات إما تاريخية أو نصوصية وحيانية.

هذا هو مدخل الطرح الذي أقدمه هنا، ويتمثل بإشباع مفاهيم المجتمع المدني وحقوق الإنسان بثقافة إنسانية مشتركة، بصرف النظر عن المشروط الظرفي الذي تكونت فيه هذه المصطلحات. إن العقل السياسي إذا ما أراد الاستقرار الاجتماعي في دولة لها تعددية إثنية ولغوية ودينية، فعليه أن يتفهم أولًا المشترك الإنساني لمفاهيم المجتمع المدني وحقوق الآخر، بعيدًا عن أي إسقاط تاريخي، كي يجعل من التجربة الإنسانية لهذه المفاهيم حضورًا فاعلًا في العقل الجمعي، على الرغم من أن تفكيك المصطلحات الحديثة عن ظرفية الاجتماع التاريخي الذي نشأت فيه يبدو صعبًا جدًا.

إن التراث العربي؛ الديني والسياسي بشكل خاص، لم يتعامل مع مصطلحَي التسامح والتفاهم ورؤية العالم، بل تعامل مع مصطلحات أخرى أكثر ورودًا في النص المقدس، كالعفو والمحبة وغيرهما. «فالتسامح كمفهوم نشأ في مناخ دموي من الصراعات الدينية والإثنية، خاضته التجربة الإنسانية الغربية بين البروتستانت والكاثوليك، كما عبَّر عن ذلك الفيلسوف الإنكليزي البروتستانتي جون لوك (John Locke) (1632 – 1704) في كتابه **محاولة في التسامح** بعد مذبحة سانت بارتليمي ((Saint -Barthélemy في عام 1572، التي دبرها الكاثوليك للبروتستانت. أما «التفاهم»، فظهر بعد سيادة العقلانية الغربية وظهور مقولات العقل والفهم والذهن[930]. فالتفاهم مرحلة لاحقة لمرحلة التسامح، فهو يتضمن «اعترافًا وجوديًا بالآخر؛ إذ يستدعي وجود طرفين يحدث بينهما التفاهم، في حين أن التسامح دعوة إلى قبول الآخر اجتماعيًا وإن كان نفسيًا وعقليًا موضع نفي ورفض»[931]. ومن الصعوبة قبول هذا التفسير؛ ذلك أن «التسامح» يعبِّر عن الذاتية والاعتراف الوجودي بالآخر، بينما يشير مصطلح «التفاهم» إلى محاولة فهم بنى التفكير عند الآخر، بل محاكمتها معرفيًا أيضًا، فهو يهدف إلى الاشتراك في فهم بنى التفكير عند الإنسان أيًا كان دينه وثقافته. ومهما تكن تلك الفروق المعرفية بين المفهومين، فإن كليهما يعبِّر عن ضرورة

الاعتراف بالآخر، وهي ضرورة إنسانية ملحَّة، فرضتها تجربة الإنسان ذاته.

أما «رؤيةُ العالم»، المصطلح الفلسفي الذي نحته الفيلسوف الألماني فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) (1833 - 1911)، وعدّه بحثًا في فلسفة الفلسفة[932]، فموضوعه التصورات الأساسيةُ للإنسان، التي يعدّها مطلقة في سَرَيانها وشمولها، وفي دلالاتها وتأثيراتها في الحياة الإنسانية. بيد أنه يعود فينقد هذه الإطلاقية، لأنها تعدّ أن هناك رؤى للعالم لا رؤية واحدة، وهي متضاربة بين اللاهوت والميتافيزيقا والفنون والفلسفة، التي تتوخّى جميعًا كشف مفهوم الحقيقة. ويتابع أن لا بدّ من قراءة نقدية لا لربْطها بالزمان والمكان فحسب، بل لاكتشاف المشتركات بينها أيضًا، حيث تُشكّلُ أساسًا صلبًا ومؤكّدًا لأخلاقيات الإنسان وتصرفاته بدوافع إعطاء حياته معنى في قضايا الوجود والمصير؛ وهي جوهر الحياة الإنسانية، وإنسانية الإنسان[933]. وهذه القراءة النقدية من أجل كشف المشتركات تشكّل في نظر دلتاي استمرارًا بنّاءً لفلسفة إيمانويل كانط (Immanuel Kant) في الواجب الإنساني الناجم عن العقل المجرَّد في مصيره من خلال العقل العملي إلى الدخول في الزمان والمكان. انطلقت بحوث «رؤية العالم» إذًا من فلسفة كانط، وتفريقه بين العقل الخالص (المجرد) والعقل العملي. فالعقل المجرد مزوَّدٌ من طريق التأمُّل بالتصورات الأساسية، والعقل العملي يبحث في التدبيرات الواقعية أو أحوال تحقُّق الرؤية في الزمان والمكان أو المجتمع والدولة[934].

على الرغم من أن التجربة العمانية مرت طوال تاريخها بصراعات دموية داخليًا وخارجيًا منذ أن دخل العمانيون الإسلام، فإن مصطلحات من قبيل «التسامح» و«التفاهم» و«رؤية العالم» لم تظهر في التراث العماني؛ الديني منه والأدبي بشكل عام، بل ظهرت بشكل كبير في بُعدين؛ **أولهما** التجربة التاريخية العمانية في علاقتها مع المتعدد الإثني والمذهبي واللغوي؛ بمعنى أن الصراعات التاريخية الدامية كلها لم تتحول يومًا ما في التجربة التاريخية العمانية إلى صراعات طائفية تمس الدوائر الثلاث، كما ظهرت **ثانيًا** في بُعد التجربة السياسية المعاصرة (بعد عام 1970). إن معظم الصراعات الدموية الداخلية التي حدثت في عمان كانت إما لإشكال ديني خالص (نظرية الإمامة عند الإباضية) وإما لإشكال في الاجتماع السياسي كان في أغلبه نتاج المسألة الدينية (الإمامة)، أما الصراعات الخارجية فتمثلت بطرد المستعمر.

نظريًا، ظهرت مفاهيم التسامح والتفاهم ورؤية الآخر في عمان في الأعوام العشرة الأخيرة؛ وذلك لأسباب عدة تتعلق غالبًا بما يمكننا تسميته «عولمة الأفكار»؛ تلك التي حدثت في العالم العربي منذ حوادث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001، لأن ظهور هذين المفهومين لا يحتاج إلى ظهور توترات اجتماعية أو دينية أو سياسية فحسب، بل إلى فلسفة وجودية تؤمن بحق الآخر في العيش كما تؤمن بحق الاختلاف. إن مفهوم «التسامح» لا ينسجم كثيرًا مع المنظومة النظرية للتراث الديني فقهيًا وكلاميًا، ولهذا نجد أغلبية الصراعات الداخلية بين العمانيين أنفسهم نابعة من اختلافهم العميق في فهم النظريات السياسية الدينية (الإمامة عند الإباضية)، فالتراث الديني بشكل عام، بنصوصيته ومرجعياته التاريخية ورموزه وعلاماته وتأصيلاته العقدية وأنساقه التركيبية ومساقاته الاجترارية، لا يمكن أن يتسامح في جوهره مع ما يعدّه

خطيئة، ولهذا كان من الصعوبة جدًا أن تظهر هذه المفاهيم في التراث الديني التقليدي.

ثالثًا: التعددية الإثنية واللغوية في عُمان

يمكننا أن نتحدث في هذا المحور عن البنى الداخلية للمجتمع العماني؛ تركيبته المجتمعية والإثنية واللغوية والدينية والمذهبية، ما يشكل كشفًا أنثروبولوجيًا لأنساق البنى في دولة خليجية قلما اشتغلت الدراسات المعرفية بها. فسلطنة عمان، التي تعدّ من المناطق الجغرافية الكثيفة بالتنوعات العرقية واللغوية والدينية في منطقة الخليج العربي، لم تحظ إلى الآن بدراسات معرفية دقيقة في هذا المجال تكشف حجم هذه التنوعات وقوتها ووظائفها وقدرتها على إيجاد التوازنات الاستراتيجية داخل الدولة والمجتمع، فهي في حاجة ملحّة إذًا إلى دراسات جيوبوليتيكية وإثنوغرافية ودراسات استراتيجية دقيقة قادرة على فهم تمفصلات المجتمع العماني وتحولاته الثقافية، التي يمكننا أن نعبِّر عنها «التمرحل الديموغرافي للدولة العمانية».

يمتد التاريخ العماني بحسب بعض الدراسات إلى أكثر من خمسة آلاف عام[935]، ومنذ أن دخل الإسلامُ إلى عمان أول مرة كان يسكنها عرب نازحون من الشمال والجنوب بعد انفجار سد مأرب. وتحولت عمان إلى الإسلام طواعية، وكانت من بين العواصم الكبرى التي بعث إليها الرسول محمد برسالة يدعوها إلى الدخول في الإسلام، كما بعث إلى مصر واليمن وروما وفارس والقسطنطينية. وبعد حوادث الفتنة الكبرى، ولعوامل تاريخية، دانت عمان بالإباضية، وبقيت طوال فتراتها التاريخية تحكمها الإباضية، ذات الجذور العائدة إلى فرقة المحكِّمة التي انبثقت منها فرق الخوارج في ما بعد. وترجع عراقة التعدد المذهبي في عمان إلى القرن الثالث الهجري[936]، وربما قبل ذلك، حيث وُجد الشيعة والمرجئة والمعتزلة في صحار والمناطق الساحلية من عمان في تلك الفترة الزمنية، إلا أن هذه المذاهب كان لها وجود بشري محدود، ولم تكن تمثل ثقلًا اجتماعيًا وسياسيًا يجعلها مؤهلة للمنافسة على السلطة السياسية للدولة، وربما لم يكن حضور تلك المذاهب بين العرب العمانيين، وإنما عند المهاجرين الذين جاءوا من شبه الجزيرة العربية في النصف الأول من القرن الثاني الهجري بعد الحروب الدموية التي حدثت بين الفرق الإسلامية على أثر الفتنة الكبرى. وبقيت عمان تحتفظ بتعدديتها الدينية بعيدًا عن أي صراعات دينية مذهبية، ولم يسجل التاريخ العماني اعتداءً مذهبيًا ودينيًا، أكان من الدولة أو من الأفراد.

بقيت السواحل العمانية مفتوحة تجاريًا منذ القدم، ووصل أبو عبيدة الصغير القاسم بن محمد (توفي في القرن الثاني للهجرة) إلى الصين، وكان له شأن كبير في نشر الإسلام، كما أن ابني الجلندي (حاكما عمان في القرن الثاني الهجري) اضطُرا إلى الهروب إلى شرق أفريقيا بعد معارك دامية مع الدولة الأموية، وهذا فيه إشارة إلى الموانئ البحرية التي كان العمانيون يرتادونها قبل ذلك. ومنذ عام 1270م استطاعت مملكة هرمز[937] أن تهيمن على السواحل العمانية بداية من رأس الحد شرقًا وحتى رأس مسندم شمالًا، ثم تبعها بعد ذلك البرتغاليون بداية من عام 1500م لمدة قرن ونصف القرن تقريبًا، ما جعل السواحل العمانية أشبه

بمسرح ترسو فيه الهجرات الآتية من الضفة الشرقية لبحر عمان والخليج العربي، خصوصًا تلك الهجرات المقبلة من الهند وبلوشستان وفارس. وعرفت الدولة اليعربية ودولة آل سعيد انفتاحًا كبيرًا على المحيط الهندي والسواحل الشرقية لأفريقيا، ما ساهم بشكل كبير في تعميق ثقافة التعددية المذهبية والإثنية واللغوية. ويمكننا أن نلخص الأسباب التي أدت بالسواحل العمانية إلى اكتناز عدد من الإثنيات في أربعة أسباب:

– حضور إثني تشكل منذ تاريخ طويل في السواحل العمانية، بعد هيمنة مملكة هرمز (1270 – 1500) واحتلال البرتغاليين مدة قرن ونصف القرن، حتى النصف الثاني من القرن السابع عشر، وهو عصر الدولة اليعربية التي استطاعت طرد البرتغاليين من السواحل العمانية والمحيط الهندي وشرق أفريقيا، واستعان بعض حكامها بالبلوش كقوة عسكرية لحسم الخلافات الداخلية التي حدثت في أواخر الدولة اليعربية؛ ولذلك تكونت في السواحل العمانية عرقيات مختلفة ومتعددة عبر أكثر من خمسة قرون، فرض فيها الهرمزيون والبرتغاليون هيمنهتم العسكرية، كما فرض فيها الهنود والعجم بشكل عام هيمنتهم الاقتصادية على السواحل العمانية المطلة على بحر عمان والخليج العربي إلى بحر العرب.

– حضور ديني تشكل بعد هيمنة عمان على أفريقيا الشرقية وبلوشستان وبوشهر وبندر عباس ومملكة هرمز المزدحمة بالوجود الفارسي والهندي، إضافة إلى منطقة البحرين، وذلك في عهد الدولتين اليعربية والبوسعيدية، ما ساهم بشكل كبير في التعددية المذهبية، بل الدينية أيضًا.

– الغزو السعودي – المعروف في أدبيات التاريخ العماني بالغزو الوهابي – لبعض الأراضي العمانية الذي جعل المذهب الوهابي يتوغل أكثر في المناطق العمانية المحاذية للمملكة العربية السعودية، وهي المناطق الصحراوية التي تشكل ظهر عمان من الغرب والمطلة على صحراء الربع الخالي، الوجه المقابل للسواحل العمانية. وبهذا أصبحت عمان محوطة من الشمال الشرقي (السواحل البحرية) بإثنيات متعددة عرقيًا ومذهبيًا ودينيًا أيضًا، كما توغل المذهب الوهابي من الجنوب الغربي والشمال الغربي (الصحراء)، واستطاع أن يفرض نفوذًا لا بأس به على تلك المناطق، خصوصًا أن عددًا غير قليل من القبائل القاطنة في تلك المناطق هم من عرب الشمال (العدنانيين).

– الصراع السياسي بين سلطة آل سعيد ودولة الإمامة في عمان الداخل، الأمر الذي جعل من السلطة التي كانت تحكم في تلك الفترة مناطق شاسعة خلف البحار، كبلوشستان وزنجبار وبندر عباس، تتفكك داخليًا، على الرغم من أن كلتا السلطتين، الدينية والسياسية، تنتمي مذهبيًا إلى «الإباضية» وإثنيًا إلى العرب. كما أدى ذلك الصراع إلى الاستعانة بالبلوش بكثافة، على الرغم من حضورهم القديم في عمان، في عهد السلطان سعيد بن سلطان (ت1856) وما بعد ذلك، وتشكيلهم معظم أفراد الجيش في دولة آل سعيد إلى أواخر عهد السلطان سعيد بن تيمور (ت 1972).

كما ذكرتُ سابقًا؛ شهدت عمان في القرون الخمسة الأخيرة تعددية واسعة، دينيًا ومذهبيًا وإثنيًا ولغويًا، كما شهدت عصرها الذهبي من حيث التوغل في المحيطات والبحار، أو ظهور نزعة الإمامة من جديد، الأمر

الذي أدى إلى نشوب حروب دموية انقسمت في إثرها القبائل العمانية إلى فرقتين في نهايات عصر الدولة اليعربية: الفرقة الهناوية والفرقة الغافرية. هكذا، لم تخرج عمان من هذه الدوامة، بين انتصارات على المستوى الإقليمي وإخفاقات في الاستقرار الاجتماعي الداخلي، إلا بعد عام 1975، عصر السلطان قابوس الذي أدخل عمان في استقرار دام أكثر من أربعين عامًا إلى الآن، وهي فترة طويلة من الاستقرار إذا قورنت بالتاريخ السياسي والاجتماعي المضطرب.

بعد هذه المقدمة التأريخية، كيف لنا أن نقرأ عمان دولة متعددة الإثنيات والمذاهب واللغات في الوقت المعاصر؟

يجد الباحث الأكاديمي نفسه غير موضوعي عند حديثه عن التعددية في عمان، لأسباب عدة: أولها قلة الوثائق التاريخية التي يمكننا الاعتماد عليها بشكل موضوعي، كما لا توجد إحصاءات تفصيلية دقيقة عن عدد المنتمين إلى هذه الإثنيات أو تلك، أو المتحدثين بهذه اللغات أو تلك؛ إنما نعتمد على بعض الوثائق التي وصلتنا، مع الاعتماد بشكل كبير في تحليل تلك المعطيات الأنثروبولوجية والوثائق التاريخية على الملاحظة والاستنتاج، فنحن نضع فرضيات أكثر منها نظرية تاريخية صادقة عن هذه الجماعات الإثنية وتأثيراتها في عمان اقتصاديًا وثقافيًا وسياسيًا واجتماعيًا. إضافة إلى ذلك، فإن اللقاءات الشفاهية لا تبدو أيضًا موضوعية في كثير من الأحيان، فهي تنطلق من منطلقات تاريخية قومية أو دينية أو اجتماعية، أو من تصورات معرفية ضيقة كان للعاطفة والجهل شأن كبير في تشكلها في المخيال الجمعي العماني.

قبل أن أعرض أهم المكونات الإثنية في عمان، فإنني أود أن أؤكد أن ثمة خلافًا بين المؤرخين في نسبة هذه الإثنيات إلى العرب، حيث يرى بعض المؤرخين – كما سيأتي لاحقًا – أن اللواتية مثلًا والبلوش هم من أصل عربي، نزحوا في القرن الثاني الهجري من الجزيرة العربية ثم عادوا إليها من جديد، وهذا كثيرًا ما يحدث في الهجرات العربية والإنسانية بشكل عام. بيد أن هذا الخلاف الجينيالوجي لن يشكل أهمية كبرى في هذا البحث، وإن كنت سأتطرق إليه بشكل بسيط؛ إذ لست في صدد التحقيق في تاريخ هذه الإثنيات، كما أنني لست متخصصًا في ذلك، بقدر ما يهمني شخصيًا الوظائف الأنثروبولوجية الكامنة خلف هذه الإثنيات في إعادة تشكلات القوى في عمان المعاصرة.

– 1 البلوش (دينيًا واجتماعيًا ولغويًا)

تعدّ قبيلة البلوش[938] أكبر القبائل العمانية عددًا اليوم، ويتوزع أفرادها في معظم مناطق السلطنة، خصوصًا المناطق الساحلية، نظرًا إلى العلاقات التاريخية المتوترة بينهم وبين القبائل العمانية في الداخل، لأسباب سياسية واجتماعية، وربما اقتصادية أيضًا. وعلى الرغم من أنهم توغلوا عبر مراحل تاريخية متفاوتة داخل مكونات المجتمع العماني، إلا أن آثار التوترات الاجتماعية بقيت قائمة سيكولوجيًا، وربما سوسيولوجيًا إلى يومنا هذا. وثمة أسئلة معرفية عدة أثارها المؤرخون والباحثون عن البدايات الأولى للوجود البلوشي في عمان: متى قدموا إلى عمان؟ وكيف؟ وما الدور السياسي الذي قاموا به منذ بداية القرن

السابع عشر إلى اليوم؟ وما الثقافة التي يتميزون بها؟ وما الدور الذي قامت به تلك الثقافة الآتية من بلوشستان ومكران في استحداث التوازنات الدينية والاجتماعية داخل المجتمع العماني؟

لكن، أيًا تكن الإجابات عن تلك الأسئلة التاريخية والمعرفية، فمن المؤكد أن حضور البلوش السياسي والاجتماعي في عمان نما يومًا بعد آخر منذ خمسة قرون في أقل تقدير، واستطاعوا أن يحدثوا اندماجات كبيرة مع العمانيين على المستويين السياسي والاجتماعي، حيث أصبحوا من أكثر القبائل العمانية إخلاصًا لدولة آل سعيد عبر تاريخها السياسي، ولهذا هم يشكلون مقاربات سياسية واحدة مع السلطة السياسية. إضافة إلى ذلك، استطاع البلوش الاندماج بسهولة مع مكونات المجتمع العماني في الداخل، ومنهم من اعتنق المذهب الإباضي، وأصبح بعضهم قضاة في عهد السلطة الدينية الإباضية للإمام محمد بن عبد الله الخليلي (ت1955)، كالقاضي أبي عبيدة عبد الله بن محمد البلوشي (ت 1998م)، غير أن معظم البلوش في عمان حافظوا على مذهبهم السني، وبعضهم تحوّل إلى المذهب الشيعي، وهم قلة اختلطوا بالشيعة العجم الموجودين على السواحل، أو ربما هم عجم أصلًا؛ أي أولئك الذين جاءوا من إيران لا من بلوشستان. عمومًا، فإن طرائق التفكير السياسي للبلوش بشكل عام لا تنطلق من إشكالات مذهبية أو دينية، ولا تشكل لهم هذه المسألة أهمية كبيرة؛ بل تجدهم الأقدر على الاندماج مع العمانيين الإباضية، ويصلّون في مساجدهم ويقومون برفع الأذان، وفي المقابل لا تجد القبائل العمانية الإباضية تستنكر عليهم مذهبهم، ولهذا بقي كثير منهم يعيش بين القبائل العمانية في داخل عمان ويمارسون طقوسهم الدينية بكل حرية.

اجتماعيًا، عانى البلوش التمييز الاجتماعي كثيرًا؛ إذ كان الزواج من القبائل العربية في الداخل أمرًا صعبًا بالنسبة إليهم لعدد من الأسباب، يعود أهمها إلى كونهم - كما يصفهم بعض المؤرخين العمانيين - عجمًا، وهذه هي الصورة التي تشكلت في العقل الجمعي العماني. ولا تزال هذه النظرة الإثنية قائمة إلى يومنا هذا، على الرغم من الاختراقات الكبيرة التي حدثت في الأجيال المدنية الجديدة.

تضيء الدراسة على أحوال البلوش في المناطق الجغرافية التي وجدوا فيها، ومنها المناطق الداخلية لعمان، حيث استطاعوا الاندماج أكثر بالقبائل العمانية الداخلية، وأصبح كثير منهم لا يتحدث البلوشية بل العربية بداية من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كما أصبحت لهم كيانات خاصة تعبِّر عن مكونات اجتماعية شبه عربية، أما البلوش الذين سكنوا واستقروا في الساحل العماني، فإن اللغة العربية بقيت تشكل عائقًا كبيرًا في قدرتهم على الاندماج، وبقي جيل النصف الثاني من القرن العشرين يجد صعوبة في تعلم العربية.

هذه المفارقة بين تقبل العمانيين إثنية البلوش دينيًا وتمايزهم منها سوسيولوجيًا تعطي دلالات عميقة في فهم طرائق التفكير في العقل العماني، فالدين في المجتمع الإباضي العماني لم يكن يشكل أهمية كبيرة في رؤية الآخر، فهناك مساحة لا بأس بها من الحريات الدينية والمذهبية، في حين تعدّ الإثنية (كسياج اجتماعي) دائرة مغلقة، وهذا لا يتعلق بالبلوش فحسب، إنما يسري على باقي الإثنيات، بل نلاحظ ذلك حتى بين القبائل العمانية، فهي تتمايز اجتماعيًا، مكرِّسة هذا التمايز في المجتمع. ولا تزال هذه التمايزات العميقة تهيمن على العقل الاجتماعي العماني إلى يومنا هذا؛ فهناك العبيد في مقابل الأحرار، والعرب في مقابل العجم، والبدو في

مقابل الحضر، والصيادون في منطقة الباطنة في مقابل القبائل البدوية، والعمانيون في مقابل الزنجباريين.

يحتفظ البلوش بعاداتهم وتقاليدهم الاجتماعية إلى حد كبير، خصوصًا أولئك الذين يقطنون في المناطق المطلة على السواحل، ما تعلق منها بالأفراح، كالأعراس وحفلات الأعياد الدينية، أو ما تعلق منها بثقافة الطهو، أو التقاليد الغنائية في المناسبات المختلفة، ولهذا تكونت شخصيتهم الثقافية المستقلة، كما أثرت تلك الشخصية الثقافية في أجيالهم. ويقيم البلوش في عمان اليوم أسبوعًا ثقافيًا في العام يُظهرون فيه ثقافتهم التقليدية التي تميزهم من غيرهم من الإثنيات الأخرى وتؤدي أدوارًا إيجابية مهمة في التمايزات الإثنولوجية في المجتمع العماني. ونستطيع القول إن البلوش يشكلون أهمية إثنولوجية كبرى في التوازنات السياسية داخل عمان اليوم.

2 - اللواتية (دينيًا واجتماعيًا ولغويًا)

ينسب بعض المؤرخين اللواتية إلى أصول عربية عمانية[939]، بينما لا يذكر بعض المؤرخين هذه النسبة و«ينعتونهم في كتاباتهم بالحيدرآبادية، نسبة إلى موطنهم الذي قدموا منه، مثلما ينسبون البلوش إلى موطنهم بلوشستان. وظلت هذه النسبة إلى عهد قريب هي الأكثر شيوعًا من مسمى اللواتية، كما تسمى الموجودون منهم في منطقة الخابورة بعمان بالخابورية، نسبة إلى المكان، كخيار آخر بدلًا من مسمى الحيدرآبادية الهندية، وقد انتهى مسمى الحيدرآبادية تقريبًا في السنوات الثلاثين الماضية، مع بقاء مسمى الخابورية إلى اليوم»[940].

سأتحدث عن الجانب الأنثروبولوجي؛ فهو ما يهمني شخصيًا في هذه الدراسة، فاللواتية ليسوا كالبلوش في طرائق العيش ونظم التفكير، ولهذا بقوا أكثر من خمسة قرون (في أقل تقدير) في عمان منعزلين عن القبائل العمانية الأخرى، وعاشوا في منطقة صغيرة داخل مدينة مطرح تسمى «سور اللواتية»، لهم ثقافتهم الخاصة، ومدارسهم التربوية، ومرجعياتهم الدينية، ومساجدهم، وحسينياتهم، ولهذا وجدوا صعوبة كبيرة في الاندماج مع المجتمع العماني، بثقافته ونظم تفكيره وعاداته وتقاليده الاجتماعية، كما أنهم لم يندمجوا مع باقي الإثنيات العرقية، كالبلوش مثلًا، مع أنهم يسكنون مجاورين لهم. ولا تزال معوقات عدة إلى اليوم تقف أمام اندماج اللواتية بشكل كبير مع باقي القبائل العمانية، والعكس كذلك، ولا سيما في الزواج مثلًا، الذي يشكل أساس الانصهار الاجتماعي. لكن لا بدّ من أن نفهم أولًا أن ثمة عوامل مهمة أدت إلى هذه القطيعة، أو لنقل إلى العزلة والانزواء والعيش ضمن نطاق محصور جدًا، من أهمها:

أ - الدين (المذهب الشيعي)

يتبع اللواتية المذهب الشيعي، وهو مذهب له طقوسه وعاداته وتقاليده الدينية المستقلة والمختلفة عن المذهبين السني والإباضي، فمن حيث الطقوس الشكلانية للتعبّد، فإننا نجد تقاربًا كبيرًا بين المذهبين السني والإباضي، ولذلك كان الاندماج بين السنة والإباضية أسهل بكثير من المذهب الشيعي، في حين لا وجود للشيعة بكثرة في المساجد الإباضية والسنية، كما لا نجد الإباضية والسنة يصلون في المساجد الشيعية بالمقدار

الذي نجده بين السنة والإباضية، وهنا نلمس عند الشيعة انغلاقًا وانزواء نحو الذات في ما يتعلق بالطقوس الشكلانية المذهبية للدين، بعكس القومية البلوشية. فعلى الرغم من أن معظمهم على المذهب السني، فهم غير متعصبين لمذهبيتهم بمقدار ما هم متعصبون لقوميتهم، فربما نجد من البلوش من اعتنق المذهب الإباضي، بل الشيعي أيضًا، ومن اشتغل بالقضاء داخل الدولة الدينية في عمان في زمن الإمام محمد بن عبد الله الخليلي، واستطاعوا الاندماج مع المجتمع العماني في الداخل على الرغم من العداء التاريخي بينهم، في حين لم يصل اللواتية إلى مثل هذا الاندماج على الرغم من أنهم لم يشتركوا قط في الحرب (كجنود عسكريين) ضد القبائل العمانية في الداخل، واشتغلوا طوال فترة وجودهم في عمان بالتجارة، لأنهم وضعوا أنفسهم في إطار مغلق داخل «سور اللواتية»، وقليل منهم من خرج إلى ساحل الباطنة، واستطاعوا بالتدريج أن يكوِّنوا مجموعات سكانية لا بأس بها على ساحل الباطنة، خصوصًا في الخابورة وصحار وبركاء والمصنعة.

ب - اللغة

يتحدث اللواتية اللغة اللواتية، «أو الخوجكية أيضًا، نسبة إلى الاسم القديم للجماعة في أرض السند، خوجا، وهو النطق المعدل في اللغة اللواتية للكلمة الفارسية خواجة»[941]. وتعدّ اللغة اللواتية من اللغات الهندية - الآرية الشمالية الغربية، وتنتمي إلى العائلة اللغوية التي يطلق عليها علماء اللغة «الهندو - أوروبية»[942]. كانت اللغة اللواتية تكتب بالخط الكوجكي، وهو خط انقرض في عمان، وكان مقصورًا على جماعة الإسماعيليين النزاريين الموجودين في إقليم السند وغجرات والبنجاب في الهند، وذلك من أجل تدوين الأدب الديني[943]. وكان اللواتية يجدون صعوبة كبيرة في التحدث بالعربية في القرون الماضية، وربما إلى القرن العشرين، إلا خواصهم من المتعلمين فحسب[944]، ولهذا كان صعبًا عليهم التأقلم مع عدد من القبائل العمانية التي لا تتحدث إلا العربية، مع ما يشكله عدم إتقان اللغة، كما نعلم، من تمايزات اجتماعية تصل أحيانًا حد السخرية من صاحبه. إن ما ساهم بشكل كبير في عدم إتقان اللواتية اللغة العربية في القرون الماضية هو وجودهم في منطقة مغلقة ومسوَّرة بجدار يطلق عليه «سور اللواتية»، يوجد على مدخله حراس لا يسمحون بدخول أحد سواهم أو من كان ضيفًا معروفًا. وينبغي في هذه النقطة أن نفرق بين اللواتية الذين سكنوا ساحل الباطنة، بداية من ولاية بركاء وحتى صحار، واللواتية في مطرح؛ فلواتية الباطنة كانوا أكثر اندماجًا بالقبائل الأخرى، ولم يبق منهم بداية من النصف الثاني من القرن العشرين من يتقن اللغة اللواتية إلا القليل جدًا، ولهذا ساعدتهم قدرتهم على التحدث بالعربية ووجودهم في مناطق مفتوحة في الاندماج مع باقي مكونات المجتمع القبلي العماني[945].

ج - المكون الثقافي

هذه نقطة مهمة أيضًا، فلم تكن ثمة مشتركات ثقافية بين عمانيي الداخل واللواتية، فالثقافة الدينية واللغوية والثقافة المكانية كانت كلها متغايرة ومختلفة، وهذا الأمر لا يعود سببه إلى اللواتية فحسب، بل هناك دور للمكونات القبلية الأخرى في هذه القطيعة أيضًا، فعلى الرغم من نجاح العمانيين في الاندماج مع

سكان شرق أفريقيا بصرف النظر عن الاختلاف الجوهري بينهم إثنيًا ولغويًا ودينيًا، فإنهم لم يتمكنوا من الاندماج مع اللواتية داخل مسقط! وهذه مفارقة تحتاج إلى قراءة أنثروبولوجية عميقة.

د - البعد الاقتصادي

لم يكن اللواتية منذ البداية في حاجة إلى العمانيين في طلب الرزق، حيث دخلوا مسقط تجارًا، وربما كانوا من طبقات اجتماعية رفيعة في منطقة ملتان في الهند[946]، وهكذا كانوا في مسقط أيضًا، فالإمام أحمد بن سعيد مؤسس دولة آل سعيد (بويع بالإمامة في عام 1744م وبذلك قامت دولة البوسعيد التي تحكم عمان حتى يومنا هذا) كان أول ما ينزل بمسقط يلتقي بقبيلة بني حسن (قبيلة عربية بمسقط) ثم اللواتية، ثم باقي الناس، وهذا يدل على مكانتهم الاجتماعية الكبيرة. لهذا ربما رأى اللواتية أنفسهم في غنى عن الاندماج مع القبائل العمانية، فعندهم ما يكفيهم من المال للاستمرار في مطرح بعيدًا عن الآخرين، إضافة إلى أنهم كانوا يهيمنون على سوق مطرح، أكبر الأسواق الأثرية في عمان، ويملكون كثيرًا من المحالّ التجارية في سوق الخابورة المركزي التقليدي القديم، بل كانوا يدعمون السلطة السياسية المركزية بالمال، مثل ما حدث في زمن السلطان فيصل بن تركي ضد الدولة الدينية في عمان الداخل، واشتراكهم ماليًا في القضاء على الغزو الوهابي في مناطق عمان، ولا سيما البريمي. تعاطت هذه القوة الاقتصادية سلبًا مع مسألة الاندماج، وكانت كذلك في الأغلب في الأعوام المقبلة.

ساهمت العوامل السالفة كلها في انغلاق اللواتية داخل الدائرة التي يعيشون فيها، واستمروا محافظين على عاداتهم وتقاليدهم ولغتهم وثقافتهم وإقامة حسينياتهم ومآتمهم الدينية الخاصة، كما استمروا يشكلون توازنات استراتيجية مهمة اقتصاديًا وسياسيًا، تمثلت بدعمهم السلطة السياسية المركزية. والمفارقة أن التاريخ العماني لم يسجل اعتداءات وقعت عليهم من القبائل العمانية الداخلية أو من الإمامة الدينية لأسباب مذهبية أو إثنية، على الرغم من الاختلاف الاجتماعي والديني والإثني. وأتصور أن هذه القطيعة - وإن أصبحت اليوم أقل حدة مما كانت عليه من قبل - ستستمر في العشرين عامًا المقبلة، وسيكون الاندماج مرهونًا بمدى التقارب بين المذهبين الإباضي والشيعي سياسيًا أولًا، ثم بمدى قدرتهم على التفريط بالمكاسب الاقتصادية التي حققوها طوال القرون الخمسة الأخيرة، وكذلك سماحهم بالزواج من خارج العائلة، الذي لا يشكل لهم قلقًا اجتماعيًا فحسب، بل اقتصاديًا أيضًا.

3 - الزنجبارية (دينيًا واجتماعيًا ولغويًا)

هم الذين جاءوا من زنجبار في عهد السلطان قابوس بن سعيد، ومسمّاهم يحمل دلالات هجرتهم إلى شرق أفريقيا (زنجبار). ويتمركز معظمهم في مسقط، وفي عمان الداخل، وهم قبائل عربية عمانية هاجرت إلى شرق أفريقيا بكثافة في القرون الثلاثة الأخيرة[947] لأسباب عدة، خصوصًا في عهد السلطان سعيد بن تيمور، نظرًا إلى ما آلت إليه الأوضاع السياسية والاقتصادية في عمان من قتامة وجمود، ثم عادوا بعد ذلك في عهد السلطان قابوس بن سعيد، وتقلد بعضهم مناصب مهمة في الدولة، لما يتميزون به من قدرات عالية في

اللغة الإنكليزية، ولكونهم أصحاب شهادات علمية أيضًا، فهم يتقنون عددًا من اللغات إضافة إلى الإنكليزية، منها الزنجبارية والعربية، وبعضهم يتقن الفرنسية، ممن قدموا من المناطق التي تهيمن عليها الثقافة الفرنسية في شرق أفريقيا، كبوروندي وجزر القمر وغيرها.

يتبع معظم الذين جاءوا من شرق أفريقيا المذهب الإباضي، لأن «عرب زنجبار هم أساسًا هؤلاء الذين هاجر آباؤهم من مسقط، ومعظم هؤلاء من الإباضية، مع وجود قليل من العمانيين السنة»[948]، كونهم قبل أن يهاجروا من عمان كانوا ينتمون إلى جبال الحجر الغربي وجبال الحجر الشرقي، وهي المناطق التي يقطنها الإباضية بكثافة عالية، ولذلك رجعت أجيالهم تحمل المذهب الإسلامي ذاته، لكنهم ساهموا كثيرًا في نشر التقاليد والعادات والأعراف العمانية الخالصة، ومنهم من اعتنق المذهب السني الشافعي تأثرًا بالشافعية الموجودة في شرق أفريقيا، فلم يمثّل المذهب أو الدين لهم تمايزًا حقيقيًا، وهي نقطة مهمة جدًا، فهم يفكرون لغويًا أكثر من تفكيرهم دينيًا كاللواتية، أو قوميًا كالبلوش؛ فاللغة الزنجبارية ساهمت في تكتلهم أكثر من الإشكال المذهبي الديني، ولذلك فهم يتزاوجون بينيًا بكل أريحية، ولا يجدون المذهب معوقًا في ذلك، فالانتماء اللغوي فرض عليهم طريقة مختلفة في التفكير ومنهجية العيش؛ الأمر الذي أدى إلى زحزحة الديني لمصلحة الثقافي، فتحوّلوا إلى جماعات ثقافية لا دينية، وبهذا يعيشون في زنجبار مندمجين مع باقي الأديان والمذاهب الأخرى، وفق ما تصفهم كتابات المستشرقين في أدب الرحلات.

من هنا، تتضح الفروق الكبيرة بين اللواتية والبلوش والزنجبارية في طرائق التفكير؛ إذ يغلب على اللواتية البعد الديني المذهبي، ويغلب على البلوش البعد القومي الاجتماعي، ويغلب على الزنجباريين البعد اللغوي الثقافي، في حين أن الدين والقبيلة يشكلان أهم العوامل التي تؤثر في طرائق التفكير عند المكونات العمانية داخل عمان. وساهمت هذه الطرائق المختلفة في التفكير بلا شك في تكوين تداخل ثقافي عميق في المجتمع العماني، وفي استحداث توازنات سياسية في عمان.

4 – الفرس البهائيون

هم نسبة قليلة جدًا من المواطنين العمانيين الذين حصلوا على الجنسية العمانية في الثلاثين عامًا الماضية فقط، بعد أن قدموا إلى عمان بهدف «إبلاغ الكلمة»، وهو المصطلح المتعارف عليه في الديانة البهائية، كمصطلحي «الدعوة» و«الوعظ» في الإسلام. وتعود البدايات التاريخية الأولى للوجود البهائي في عمان إلى عام 1950[949].

لا يشكل البهائيون في عمان أهمية إثنولوجية، أي لا تأثير ثقافي لهم أو اجتماعي أو سياسي، أو حتى اقتصادي إلى الآن، واضطُروا إلى الانتساب إلى غير قبائلهم الأصلية، لما يواجهونه من إشكالات اجتماعية تتعلق بالاندماج في المجتمع العماني، ولا سيما في مسألة الزواج، فمع أن قبيلتهم «العجمي» قبيلة معروفة في عمان، وهي قدمت من فارس ومعظم منتسبيها مسلمون سنة وشيعة، لكن البهائيين فيها لا يستطيعون الزواج حتى من القبيلة نفسها بسبب اختلاف الدين، ولهذا يضطرون إلى الزواج من خارج عمان. أما لغويًا،

فإن البهائيين في عمان يتحدثون اللغة الفارسية، كما يتحدثون العربية المكسرة التي يُفهم منها مباشرة أنهم ليسوا عربًا. وهناك من العمانيين من يتبع البهائية، غير أنهم لا يتجاوزون عدد الأصابع، ويمارسون تدينهم بطريقة سرية، خوفًا من القانون المنظِّم للحريات الدينية الذي لا يجيز تغيير الديانة.

– 5 الهندوس

يسميهم العمانيون، وكذلك في الدراسات الاستشراقية كلها (أدب الرحلات) «البانيان»، وكان قدومهم إلى السواحل العمانية من أجل التجارة بداية تاريخ التبادل التجاري بين عمان والمحيط الهندي. يقول ماكس أوبنهايم (Max Oppenheim): «وقد استقر عدد كبير من الهنود في مسقط نتيجة للعلاقات العريقة مع الهند، وينتمي جزء منهم إلى المذهب الهندوسي، أو كما يسميهم العمانيون بالبانيان، ويعيشون في عزلة تامة عن السكان، ولا يعمل هؤلاء إلا في ميدان التجارة، ويمكن التعرف إليهم في العادة بسهولة، من طريق بنيتهم الضعيفة النحيفة وملابسهم المتميزة، أما عددهم فلا يتجاوز الخمسمئة»[950].

تؤكد هذه النصوص التاريخية الوجود الهندوسي في السواحل العمانية؛ غير أن حضورهم الاقتصادي بدأ يظهر في القرون الخمسة الأخيرة، وهم لا يشكلون ثقلًا في الاجتماع السياسي، لكن هيمنتهم تظهر في الاقتصاد السياسي، فتأثيرهم يظهر في بعض القرارات المتعلقة بالاقتصاد بسبب تأثيرهم المباشر في السوق، إذ لهم ثقل كبير في الاقتصاد. ويمكننا القول إن عمان تفاعلت ثقافيًا بشكل أو بآخر مع المحيط الهندي، ولهذا تجد قواسم مشتركة في اللباس والمأكل بين العمانيين وثقافة المحيط الهندي، فالتبادل التجاري كان له شأن كبير في صوغ التشكل الثقافي عند العمانيين.

أما دينيًا، فإن الهندوس بطبيعتهم الاجتماعية مسالمون، وليسوا دعاة إلى دين معين، كما لا يشتركون في الحروب ولا يدخلون في نزاعات طائفية أو اجتماعية، واستقر بعضهم بحكم التقادم الزمني في ساحل عمان، وأخذوا يمارسون ديانتهم الهندوسية في عهد السلطان قابوس بحرية كبيرة، كما أنهم يحترمون كثيرًا القوانين المنظمة للحريات الدينية في الدولة، وهذا ما جعل الدولة تقبلهم عبر القرون الماضية.

هذه هي أهم المكونات الإثنية في عمان، التي تعدّ الأهم في حضورها الإثنولوجي إلى جانب القبائل العربية العمانية. كما تكمن أهميتها الإثنولوجية في قدرتها على ممارسة أدوار كبيرة في التوازنات الاجتماعية والدينية والاقتصادية، على الرغم من وجود عرقيات أخرى في المجتمع العماني، كالعبيد، الذين لا نتمكن من تقديم معلومات دقيقة وموثقة علميًا عن البدايات التاريخية الأولى لوجودهم في عمان، لكن من المؤكد أن هجرتهم إلى عمان كانت متتابعة، ومن أماكن جغرافية عدة، ولهذا فإنهم ينتمون إلى عدد الإثنيات، كما أن هجرتهم كانت تخضع للمتغيرات السياسية والاجتماعية التي تمر بها عمان، خصوصًا في القرون الخمسة الأخيرة. وعاش العبيد (أو البياسرة) تمايزًا اجتماعيًا كبيرًا، الأمر الذي يسجله التاريخ الاجتماعي في عمان في مسائل الزواج بشكل خاص، ولهذا تشعر هذه الفئة دائمًا أنها خارج التأثير الاجتماعي، غير أنها تظل ذات حضور إثنولوجي كبير في التاريخ الاجتماعي العماني، لكن هذا الحضور يبدو فاقدًا قوته الاجتماعية

والسياسية، لعدم امتلاكهم ثقافة مغايرة للثقافة التي يحملها العمانيون العرب تعبِّر عن شخصيتهم، فليست لهم لغة خاصة بهم، كما ينتمي أغلبهم إلى المذهبين الإباضي والسني؛ بمعنى أن وجودهم المطوّل في النسيج المجتمعي العماني جعل ثقافتهم الأصلية تتماهى مع المنطقة الجغرافية التي سكنوا فيها، ولهذا ليست لهم مرجعيات جغرافية ولا دينية ولا لغوية مستقلة، كما هو شأن المكونات الإثنية الأخرى.

إضافة إلى ذلك، توجد عرقيات أخرى لها تأثيرات مختلفة في المجتمع العماني، كالبحارنة ذوي الأصول العربية الآتية من البحرين والعراق، وربما من شبه الجزيرة العربية، وينتمون إلى المذهب الجعفري، ويشكلون حضورًا اقتصاديًا كبيرًا في عمان.

أفرز تعدّد المكونات الإثنية عددًا من اللغات في المجتمع العماني، نظرًا إلى أن معظم المكونات الاجتماعية في عمان أتت من خارج عمان ولم تكن العربية لغتها الأولى، ولهذا نجد أن عمان غنية بالتعددية اللغوية، فهناك إلى جانب العربية: البلوشية واللواتية والكمزارية[951] والفارسية والسواحيلية، واللغات الأربع لأهل الجنوب العماني: المهرية والحرسوسية والشحرية والبطحرية، ولغة خامسة تسمى الهبويتية، وكلها لغات حية[952]. وكونت هذه اللغات مقاربات ثقافية بين سكان منطقة الجنوب العماني، في العادات والتقاليد والأعراف والغناء أيضًا، فأصبحت طرائق التفكير لديهم متشابهة، وساعد على ذلك الدين، فهم جميعًا يتبعون المذهب الشافعي السني. ولهذا، فإن منطقة الجنوب العماني تعدّ من المناطق الغنية بالوحدة الأنثروبولوجية إثنيًا ولغويًا ودينيًا.

ساهم هذا التعدد اللغوي بشكل كبير في تشكل الثقافة العمانية، سواء في طرائق التفكير أو في تشكل الشخصية التاريخية لهذه التجمعات الإثنية، ولا شك في أن التعدد اللغوي يساهم إلى حدٍّ كبيرٍ في جعل المجتمع يتحرك في فضاءات واسعة من التسامح. فكل لغة تكمن خلفها ثقافة، كما تكمن خلفها شخصية تاريخية مستقلة في عاداتها وتقاليدها وطرائق عيشها. ولاحظنا سابقًا كيف ساهمت اللغة الزنجبارية في إحداث تحولات كبيرة في طرائق التفكير عند الآتين من زنجبار، على الرغم من امتدادهم التاريخي العربي، ومن أنهم عرب عمانيون.

رابعًا: التعدديات الدينية والمذهبية

مثلما تتميز عمان بتعددية لغوية وإثنية، فإنها تتميز بتعددية دينية ومذهبية، فهي الدولة الوحيدة في الوطن العربي التي تشكل مذاهب إسلامية ثلاثة فيها حضورًا قويًا ضمن كيانات تمارس بحرية تامة ثقافتها وهويتها وتقاليدها الدينية منذ قرون، وهي الإباضية والشيعة والسنة. كما يوجد فيها حضور ديني يتمثل بالبهائيين والهندوس والمسيحيين، كما عاشت في مطرح إضافة إلى ذلك جالية يهودية صغيرة، يقال إنها هاجرت من بغداد في مطلع القرن التاسع عشر[953]، لكن ما عاد لها وجود اليوم. وعبَّر عن هذا التنوع الرحالة الإنكليزي وليام بالغراف (William Palgrave)، الذي زار عمان في القرن التاسع عشر في معرض حديثه عن التنوع الديني في عمان بقوله: «تجد [في عمان] تشكيلة متنوعة من الأعراق والأديان؛

فهناك اليهود والمسيحيون والمحمديون والهندوس»[954].

سنقوم هنا بمقاربات بنيوية لفهم العلاقة بين الديني والثقافي بشكل خاص، أو الديني وباقي أنماط الخطابات الأخرى، الاجتماعي والسياسي، من أجل فهم حركة الخطاب الديني وسيرورته في عمان. سنطرح أولًا إشكاليتين مهمتين في التكوين الفكري للخطاب الديني بشكل عام والإباضي بشكل خاص؛ **أولاهما** ما تشكله مفردات الخطاب الديني من علاقة محورية مهمة في إعادة صوغ مكونات الاجتماع - الديني العماني، وهي عملية أنثروبولوجية توضح كيف تتحرك أنماط الخطاب في الثالوث «الديني - الثقافي - الاجتماعي». في حين تتضمن **الإشكالية الثانية** فهم التحولات البراغماتية التي تحدث بين خطابين مهمين، هما الخطاب الديني والخطاب السياسي، في محاولة الهيمنة على الضمير الجمعي، وهو إشكال معرفي أكثر من كونه إشكالًا أنثروبولوجيًا، وكلاهما متداخلان بشكل عميق.

تتعلق المسألة الأولى بضرورة فهم الارتباط البنيوي بين الثقافي بوصفه خطابًا اجتماعيًا تَشكَّل بفعل التنوع العرقي الموجود في عمان مذهبيًا ولغويًا ودينيًا، والديني بوصفه خطابًا سياسيًا أولًا؛ أي يحمل مشروعًا سياسيًا (نظرية الإمامة)، وبوصفه خطابًا اجتماعيًا (هوية علاماتية)، وخطابًا مذهبيًا أيضًا (الصراع المذهبي بين الحق والباطل). علينا أن نفهم هذه العلاقة الجدلية بين هذه العناصر المتداخلة، من حيث علاقة الديني بالثقافي أولًا، وعلاقة الديني بالاجتماعي (الإشكال القبلي)، وكذلك علاقة الديني بالسياسي (نظرية الإمامة)، وأخيرًا علاقة الديني بالديني (الأسلمة والمذهبية).

ندرك من خلال استقراء بسيط للتاريخ العماني المعاصر، أن عملية فك الارتباط بين الديني والخطابات الأخرى معقدة جدًا، فعندما يعلن الديني عن وجوده بوصفه نظرية سياسية (الإمامة/ الخلافة) في المجتمع والدولة، فإنه غالبًا ما يؤثر في بنية المنظومة القبلية الاجتماعية، وهذا ما تمكن ملاحظته بشكل طبيعي في التاريخ العماني، لكنه لا يتحول مشروعًا مذهبيًا خالصًا، كما لا يتحول مشروعَ هيمنة على المشتركات الثقافية بين التعدديات كافة في عمان، فالمجتمع العماني مشبع في عاداته وتقاليده بثقافة التعددية.

هكذا، تصبح المعادلة قائمة بين مكونات المجتمع الديني والثقافي، لذلك تمثل هذه النقطة أهمية بالغة؛ فالثقافي بكل تجلياته اللغوية والإثنية والدينية كان له حضور متعدد في التاريخ العماني حتى عام 1970 أيضًا، ولم يكن الخطاب الديني حريصًا على الهيمنة؛ كما أن نظرية الإمامة الإباضية كتأصيل سياسي ديني لم تتحول مشروعًا مذهبيًا أو ثقافيًا أيديولوجيًا، بل تسعى إلى تطبيق العدالة في أحكامها الشرعية وسلوكها الاجتماعي العام وفق ما تقتضيه أحكام المدرسة الإباضية. لهذا تجد العمانيين عندما حكموا أجزاء كبيرة من الشرق الأفريقي لم يسعوا إلى نشر مذهبهم أو الدعوة إليه، على الرغم من أنهم يمثلون السلطة السياسية الحاكمة هناك، كما أن بعض علماء الإباضية الكبار عاش هناك فترة مطوّلة من الزمن من دون أن تكون له مدارس فقهية ينشر من خلالها المذهب الإباضي.

لم يتجرد الخطاب الديني في عمان تاريخيًا عن التركيبة القبلية الاجتماعية، ولم يتحرك من دون ملامسة مكونات الاجتماع العماني القبلي؛ فالصراع السياسي/ الديني في شأن نظرية الإمامة تحول أحيانًا إلى صراع

اجتماعي خالص بين القبائل العمانية، بل تطور إلى إشكال اجتماعي، كما حدث في أواخر الدولة اليعربية، حين انقسم العمانيون اجتماعيًا إلى تشكلات جديدة تمثلت بما يعرف في التاريخ الاجتماعي العماني بفرقتي الهناوية والغافرية (1718)[955]. غير أن الحوادث السياسية الاجتماعية المشار إليها في الهامش، تطورت بحيث تحولت عمان كاملة إلى كتلتين قبليتين هما الهناوية بزعامة خلف بن مبارك الهنائي والغافرية بزعامة محمد بن ناصر الغافري، وبقيت الحرب الأهلية قائمة لفترة طويلة، بل بقيت آثارها قائمة حتى عصر السلطان سعيد بن تيمور.

ساهمت هذه التحالفات القبلية الجديدة في خفوت بريق النزعات المذهبية في المجتمع العماني، التي لم تكن أساسًا حاضرة، كما ساهمت بصورة كبيرة في تطور التشكلات الاجتماعية، الأمر الذي جعل العقل الجمعي العماني يشتغل بالمكونات الاجتماعية الجديدة أكثر من اشتغاله بالتكوينات المذهبية التقليدية. إضافة إلى ذلك، فإن هذا الصراع أعاد صوغ الإشكال الاجتماعي من جديد، فبعد أن كان العمانيون ينقسمون قبائل عدنانية وقبائل قحطانية؛ عرب الشمال وعرب الجنوب، أصبحت الكتلتان الهناوية والغافرية تمثلان تغييرًا جذريًا جديدًا في التشكل الاجتماعي القبلي العماني، حيث يتركب كل منهما من قبائل عدنانية وقحطانية، ومن مذاهب سنية وإباضية، وهكذا تغيرت خريطة الاجتماع السياسي أول مرة في تاريخ الاجتماع السياسي العماني.

لم يتجلَّ الديني بما هو نظرية مذهبية خالصة بصورة واضحة في تاريخ الدولة العمانية، ولم يهيمن على فكر الأئمة الإباضية، ولهذا لا نجد كثيرًا من الجدل اللاهوتي الديني/ الديني في التاريخ الديني العماني، ولا في تاريخ شرق أفريقيا التي حكمها العمانيون، خصوصًا في القرون الخمسة الأخيرة. أما الديني والاجتماعي، فإن النظرية الدينية بما هي مشروع سياسي يتعلق بالإمامة (الخلافة) ارتبطت في فترات كثيرة بالقبيلة كعنصر مهم من عناصر تكون المشروع السياسي الإباضي، ولهذا وقفت مع المشروع أحيانًا القبائل العمانية كلها بشتى مذاهبها الدينية.

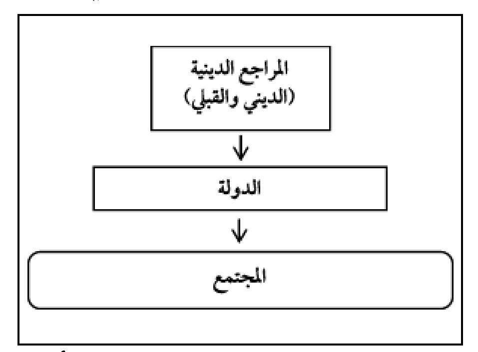
يمكننا إذًا القول إن العلاقة بين الديني وهو نظرية سياسية والاجتماعي وهو تركيبة قبلية هي علاقة متوترة وجدلية لا يمكن أن ينفصل الديني عنها، في حين تصبح العلاقة بين الديني كونه ممارسة مذهبية والاجتماعي كونه حضورًا ثقافيًا علاقة خافتة تمامًا في التاريخ العماني. فالتاريخ الاجتماعي والتاريخ الديني الإباضي بشكل خاص لم يسجلا وجود مشروع مذهبي أو مشروع ثقافي ذي منطلقات دينية أيديولوجية قامت به دولة الإمامة في عمان عبر تاريخها المطوّل. ثمة إشكال مهم هنا؛ فالدين لم يكن في عمان إلا جزءًا من المتعدد الثقافي، لا العكس، فالثقافي هو المتحكم الأول في ارتباط المجتمع بالدولة، ويصبح التدين في هذه الحالة جزءًا من التراث المعنوي للدولة، ذلك أن نظام التفكير داخل المجتمعات ذات التكوينات الثقافية المتعددة يحتفظ بمساحة لا بأس بها للثقافي داخل المجتمع على حساب النظريات الدينية الدغمائية المنغلقة والمرتبطة بثنائية الحق/ الباطل، الحلال/ الحرام. فالدين هنا يتحول إلى ثقافة تاريخانية ليعبِّر عن هوية علاماتية أكثر من كونه عقيدة تفترض الحق المطلق، كما يتحول إلى ممارسات طقوسية يومية، فهو يمارس

فاعليته في المجتمع كونه علامة ثقافية مرتبطة بالهوية السياسية والوجود التاريخي، الأمر الذي يفسر عدم وجود أي صراع مذهبي في التاريخ العماني، وحتى التاريخ الحديث.

شكل الدين والقبيلة مكونات الاجتماع - السياسي في عمان، كما مثّلا أعمدة التفكير في نظام الدولة (الإمامة الإباضية العمانية)، وهنا أتحدث بشكل واضح عن شكل الدولة التقليدي، الذي كان يتجلى بهذه الطريقة، كما في الشكل (23 - 2):

الشكل (23 - 2)

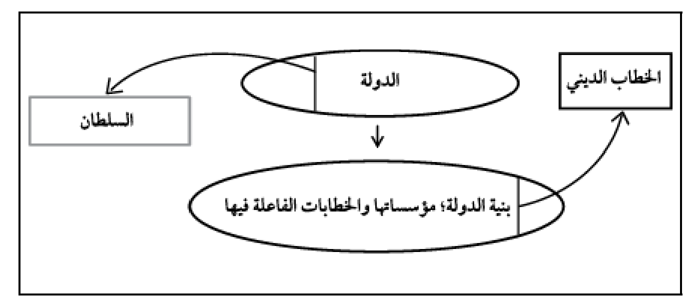
شكل الدول التقليدي



في حين أن الدولة المدنية الحديثة بعد عام 1970 عملت على مأسسة الخطاب الديني، وذلك بوضعه داخل مؤسسة دينية تتحرك في مساحات لها مشروطيات ظرفية محددة هيكليًا وتشريعيًا، وتعنى بخطاب نوعي موجه، كما في الشكل (23 - 3):

الشكل (23 - 3)

الدولة المدنية الحديثة



هذا التحول المأسسي للخطاب الديني، أو بعبارة أخرى محاولة وضع الخطاب الديني في إطار مؤسساتي، جعل الخطاب الإباضي - بوصفه الفاعل الحقيقي في الخطاب الديني العماني - يتحول تلقائيًا من خطاب يتحكم في شكل الدولة إلى خطاب جزئي يسعى إلى إعادة صوغ المدرسة الإباضية مفاهيميًا وموضوعيًا وفق نظم التفكير (Système de pensée) المقارب للأقليات الدينية. وكي نكون أكثر دقة، فإن هذا التحول جعل المدرسة الإباضية تشتغل ضمن نظام المجموعات لا الدولة. لهذا، فإن النتاج المعرفي للمدرسة اليوم والاشتغال الأيديولوجي تحولا ليخدما هذا النوع من التفكير أيضًا.

إن هذا التحول البنيوي يشبه تلك التحولات الكبرى التي تحدث داخل الحركات الدينية التي تعنى بالجماعة كمنظومة فكرية/ عقدية معاصرة أكثر من اعتنائها بالاجتماع كسيرورة متغير اجتماعي جذري. لذلك نجد أن الحركات الدينية في العالم الإسلامي تتحول بشكل اعتباطي أحيانًا وبشكل ممنهج أحيانًا أخرى إلى كتل مغلقة، تمارس خطاباتها وتشريعاتها في فضاءات ضيقة جدًا، ما يجعلها تتمايز من غيرها سلوكيًا وفكريًا وثقافيًا وتنظيميًا أيضًا. غير أن نقل الخطاب من إطاره المغلق (الجماعة) إلى فضائه الاجتماعي الواسع (المجتمع) يحدث بصورة اعتباطية في كثير من الأحيان، ويهدف إلى استحداث «حركة تصحيحية» داخل المجتمعات؛ فالمجتمعات الإسلامية انحرفت عن المنهج النبوي، ولهذا تُخضع السلطة السياسية وتكسر قراراتها السيادية من خلال الهيمنة على «المجتمع»، ما يسبب ارتباكات مذهبية ودينية داخل الدولة. فالدولة كنظرية سياسية تختفي لتحل محلها النظرية الدينية، وهي تتمثل بقوى ناشئة جديدة تمارس ذاتها دينيًا أو اجتماعيًا بشكل منفصل ومغلق. هكذا تشتغل غالبًا حركة الأفكار الدينية في بنية الدولة؛ فالفكر الديني يعاني هواجس تاريخية يجعله يتحول تلقائيًا في خطابه من شكل إلى آخر وفق السياقات الظرفية التي يمر بها، كما يقوم بإعادة إنتاج المفاهيم والنظريات كي تنسجم مع المرحلة التي يمر بها، لكنه غالبًا يفشل؛ ذلك أن التفكير الديني بطبيعته مغلق في نصوصه التاريخانية التي لا يستطيع بسهولة الخروج عليها.

تراجعت المدرسة الإباضية بشكل كبير بعد عام 1970 – وهي تتحول من مفهوم الدولة إلى مفهوم الجماعة – في بناء العلاقة بين الديني والاجتماعي عما كانت عليه في عصور الإمامة. هيمنت الدولة العمانية الحديثة على هذا الملف (الفاعل الاجتماعي) بخطابها السياسي الذي انفصل نهائيًا من الخطاب الديني، كما أن الدولة عملت على تفكيك صورة الاجتماعي التاريخي السابق (تمثل ذلك بتعيين وزراء من خارج الفاعلين الاجتماعيين التاريخيين)، فعاودت بنائه من جديد، أو ربما تركته يعاود بناء ذاته من جديد وفق رؤية مدنية تعنى بالفرد أكثر منها بالقبيلة كفضاء اجتماعي مدني جديد. إضافة إلى ذلك، فإن المجتمع العماني بعد النهضة دخل في دائرة المعرفة الشمولية أيضًا، ما أكسبه وعيًا جديدًا بصيرورة التحولات الاجتماعية، فما عادت المراجع الاجتماعية تمثل قيمة معنوية كبرى في بناء الذات الاجتماعية، فأنتج ذلك تبدلات وتحولات كبيرة في الملف الاجتماعي العماني، وتمثل هذا بشكل واضح بالحوادث المطالبة بالإصلاحات الاقتصادية والسياسية في عام 2011، حيث لم تستطع المرجعيات الاجتماعية أداء أي دورٍ إيجابيٍّ في تلك الحوادث، وفرضت سلطة الفرد قوتها على حساب المنظومات الاجتماعية.

في حين أن العلاقة بين الديني والثقافي أصبحت اليوم نوعًا ما لمصلحة الديني؛ لأن الخطابات الدينية في العالم العربي بشكل عام بدأت تتحول إلى أشكال أيديولوجية، تمارس تاريخيتها وصورتها وطقوسها الشكلانية بقوة في العقل الجمعي، الأمر الذي يبدو أنه يحدث بشكل اعتباطي أو حركي في المجتمع العماني اليوم، إلا أن هذه الظاهرة تحتاج إلى مزيد من الرصد في علامات التحول، التي لم تظهر بشكل واضح في عمان إلى الآن.

هكذا إذًا يتشكل الخطاب الديني العماني في مرحلتيه التاريخية والحديثة، فهناك تحولات جذرية حدثت في بنية التفكير الديني في سياقاته السياسية والاجتماعية والثقافية كلها، وفي علاقته مع الدولة من جهة ومع

المكونات المذهبية والاجتماعية الأخرى في عمان من جهة أخرى. تبدو إذًا العلاقة جدلية بين الديني والسياسي، كما تبدو العلاقة بين الديني والاجتماعي خافتة بحكم التغيرات الكبرى التي طاولت الملف الاجتماعي في عمان، وهكذا تبدو العلاقة بين الديني والثقافي متوترة، لما يشهده الثقافي من تحولات حداثية كبرى. وعلى الرغم من أن العقل الجمعي العماني هو عقل ديني بتاريخيته، فإن التعدد الإثنولوجي في عمان جعل الخطاب الديني أكثر تسامحًا في فرض أطاريحه السياسية اليوم، كما أن الخطاب الديني ذاته متعدد المدارس المذهبية. لهذا، فإن الوعي الاجتماعي يتشكل عبر خطابات دينية متعددة ومتضادة أحيانًا في أطاريحها السياسية والاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى ضعف الخطاب الديني وعدم قدرته على الفعل الاجتماعي والسياسي.

خامسًا: استشرافات

يفرض سيناريو المستقبل السياسي في عمان سياقات ذات مشروطية ظرفية راهنة تختلف عن تلك التي كانت عليها الدولة في مراحلها التاريخية السابقة؛ فالتحول من الدولة التقليدية (المعتمدة على التضاريس العرقية والمذهبية والمناطقية) إلى دولة المجتمع المدني أصبح يفرض إيقاعاته السياسية على مراكز صنع القرار السياسي، كما أن الموازين البراغماتية لمراكز القوى التقليدية تغيرت كثيرًا بفعل التجاذبات الإقليمية العالمية، إضافة إلى أن التحولات الديموغرافية التي حدثت في عمان في أعوامها الأخيرة فرضت هي الأخرى منطقها على الخريطة السياسية في عمان. إننا نرصد اليوم ملامح تحولات جديدة في المشهد السياسي العماني من حيث البدايات التأسيسية لمؤسسات مدنية متعددة الأطياف الفكرية، ومن حيث ما تحدثه تلك القوى الفكرية الراهنة من رمزية سياسية في العقل الجمعي العماني أولًا وفي الملفات الفاعلة في إدارة الدولة ثانيًا. لهذا فإن مراكز القوى الاقتصادية والدينية والسياسية، ومن ثم التأثير في صنع القرار السياسي أصبح موزعًا على استقطابات عدة ناشئة؛ إذ نستطيع أن نقرأ عمان كقطع إثنوغرافية أو دينية أو اجتماعية/ قبلية أو حتى مناطقية، يتميز كل منها بشخصيته التاريخية المستقلة في طرائق التفكير والسياقات الدينية والتركيبة القبلية واللغوية والتقاليد الاجتماعية والدينية.

فرضت التعددية اللغوية والإثنية والدينية والمذهبية والقبلية على العقل العماني لغة التسامح، ذلك أنه أصبح يشتغل في مساحات أضيق مما كانت عليه سابقًا، خصوصًا التسامح الديني الذي فقدته أكثرية الدول العربية، غير أن هذا الاستقرار لا يملك ضمانات مؤكدة لاستمراره في الأعوام المقبلة التي ستشهد ربما انفجارًا سكانيًا يتبعه انفجار فكري في شكله السياسي والديني والاجتماعي، ونضوبًا في موارد النفط، وربما تغيرًا في شكل الدولة السياسي (الملكية الدستورية)، بل تغيرًا في شكل المنطقة العربية، الذي لا شك في أنه سيؤثر بشكل غير مباشر في عمان. تلك التحولات كلها المتوقع حدوثها تجعلنا لا نستبعد تشكلًا جديدًا للخريطة الجيوبوليتيكية في عمان، نظرًا إلى التحولات الديموغرافية التي فرضتها التعددية الإثنية والدينية واللغوية في عمان. وأخيرًا سأختم بكلام للمستشرق الكبير جون ويلكنسون ذكره في لقائي معه في جامعة كامبردج في مؤتمر الدراسات الإباضية في صيف 2014، حيث قال: «إن الإشكال المتعلق بالتحول

الديموغرافي بين عمان القديمة والحديثة يجب ألا يُقرأ قراءة تبسيطية؛ بل ينبغي أن يقرأ في ضوء السياقات الظرفية للدين والدولة والمجتمع».

المراجع

1 - العربية

انجرامز، وليم هارولد. **زنجبار: تاريخها وشعبها**. ترجمة عدنان خالد عبدالله. أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، 2012.

أوبنهايم، ماكس فون. **رحلة إلى مسقط عبر الخليج**. ترجمة محمود كبيبو. بغداد: دار الوراق، 2007.

بديوي، يوسف. **تأريخ عُمان بين القديم والحديث**. أبوظبي: مكتبة الصفاء، 2008.

حنفي، حسن. «من التسامح إلى التفاهم: تحليل فينومينولوجي». مجلة **التفاهم** (مسقط): العدد 31، 2011.

الخابوري، جواد. **الأدوار العمانية في القارة الهندية: دور بني سامة بن لؤي - اللواتية**. بيروت: دار النبلاء، 2001.

خوري، إبراهيم وأحمد التدمري. **سلطنة هرمز العربية**. رأس الخيمة: [د. ن.]، 1999. 2 ج.

السالمي، عبدالله بن حميد. **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**. مسقط: المطابع الذهبية، 1995. 2 ج.

السيد، رضوان. «رؤية العالم: وجهة نظر إسلامية». ورقة مقدّمة في: ندوة الفقه الإسلامي، سلطنة عمان، 2013.

السير والجوابات لعلماء وأئمة عُمان. تحقيق سيدة إسماعيل كاشف. مسقط: وزارة التراث والثقافة، 1986. 2 ج.

الموسوعة العمانية. مسقط: وزارة التراث والثقافة، 2013. 11 ج.

2 - الأجنبية

Dilthey, Wilhelm. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften Suhrkam. Deutschland: Suhrkamp Verlag, 1981.

Palgrave, William Gifford. Personal Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia, 1862 - 63. London and New York: Macmillan, 1871.

(930) حسن حنفي، «من التسامح إلى التفاهم: تحليل فينومينولوجي»، **مجلة التفاهم** (مسقط)، العدد 31 (2011)، ص 23.

(931) المرجع نفسه، ص 29.

(932) Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften Suhrkam (DeutschlandC Suhrkamp Verlag, 1BAI), pp. 332 - 335.

(933) رضوان السيد، «رؤية العالم: وجهة نظر إسلامية»، ورقة مقدّمة في: ندوة الفقه الإسلامي، سلطنة عمان، 2013، ص 1.

(934) المرجع نفسه.

(935) تشير الاكتشافات الأثرية الحديثة التي قدّمتها البعثات العلمية للتنقيب عن الآثار في عُمان، إلى أن أقدم الآثار التي وجدت في الساحل العماني تعود إلى الألف الخامس قبل الميلاد، انظر: يوسف بديوي، **تأريخ عُمان بين القديم والحديث** (أبوظبي: مكتبة الصفاء، 2008)، ص 14 – 15.

(936) أشارت الرسالة التي بعث بها المرجع الديني هاشم بن غيلان (ت: ق3 هـ/ 9م) إلى إمام عمان في القرن الثالث الهجري الجلندي بن مسعود، إلى وجود مذهب القدرية والمرجئة وبعض فرق الخوارج، كالصفرية في صحار. انظر: **السير والجوابات لعلماء وأئمة عُمان**، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف، 2 ج (مسقط: وزارة التراث والثقافة، 1986)، ج 2، «رسالة هاشم بن غيلان،» ص 38.

(937) هرمز هرمزان: هرمز العتيقة وهرمز الجديدة، أما هرمز العتيقة فتقع على البر الساحلي قرب مصب نهر ميناب، على بعد ثلاثين ميلًا من بندر عباس، في إقليم كرمان، ثم نقلت عاصمتها السياسية إلى جزيرة صغيرة في وسط البحر، في رأس جزيرة جرون الشمالي. انظر: إبراهيم خوري وأحمد التدمري، **سلطنة هرمز العربية**، 2 ج (رأس الخيمة: [د. ن.]، 1999)، ج 2، ص 7 – 13.

(938) البلوش/ البلوشي نسبة إلى بلوشستان؛ المكان الجغرافي الذي جاءوا منه. والبلوش قبائل عدة في بلوشستان، كقبيلة الكوركيج والزدجال والهوتي والرئيسي وغيرهم.

(939) جواد الخابوري، **الأدوار العمانية في القارة الهندية: دور بني سامة بن لؤي – اللواتية** (بيروت: دار النبلاء، 2001)، ص 46.

يعود نسبهم كما يقول جواد الخابوري إلى لؤي بن الحارث بن سامة بن لؤي القرشي، خرجوا من عمان إلى الهند غزاة في الجيش الإسلامي في 15 للهجرة، واستقروا في السند، وعرفوا هناك ببني لؤي، ويطلق عليهم اللوائية نسبة إلى لؤي بن الحارث، ثم استبدلت الهمزة بالتاء تخفيفًا في النطق فقيل لهم لواتية كما ورد

في العربية اللائي واللاتي، وأشيائي وأشياتي» (ص 48).

(940) بلال الخابوري (مقابلة شفاهية)، مسقط، بتاريخ 4/ 6/ 2014.

(941) **الموسوعة العمانية**، 11 ج (مسقط: وزارة التراث والثقافة، 2013)، ج 8، ص 3073.

(942) المرجع نفسه، ص 3073.

(943) المرجع نفسه، ص 3073.

(944) الخابوري.

(945) المرجع نفسه.

(946) المرجع نفسه.

(947) الوجود العماني في أفريقيا يعود - بحسب وثائق الأمين المزروعي - إلى ما بعد منتصف الألف الأول قبل الميلاد، أي قبل عهد الإسكندر الكبير وفتوحاته، وأدى البحارة العمانيون دورًا كبيرًا في تلك الحقبة، وهجرة سليمان وسعيد ابني الجلندي (في القرن الأول الهجري) إلى تلك الأصقاع يشير إلى الوجود العماني هناك، حيث من غير المعقول أن يهاجر ملكان عمانيان إلى أرض مجهولة ليس للعمانيين بها سابق عهد. لكن عمليًا، تعد تلك الهجرة أول هجرة موثقة من هجرات العمانيين إلى الشرق الأفريقي، غير أن عام 1698 - أي في عهد قيد الأرض الإمام اليعربي سيف بن سلطان اليعربي - يعدّ تاريخًا رسميًا لخضوع جزر كلوة وبتا وزنجبار وممباسا للحكم العماني، ومن ثم يعد هذا التاريخ بوابة الوجود الرسمي الفعلي للعمانيين. انظر: وليم هارولد انجرامز، **زنجبار: تاريخها وشعبها**، ترجمة عدنان خالد عبدالله (أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، 2012)، ص 115.

(948) المرجع نفسه، ص 187.

(949) ما أذكره هنا من معلومات عن البهائية في عمان أخذته من نبيل العجمي، وهو بهائي عماني من أصل فارسي. كانت المقابلة بتاريخ 16/ 12/ 2013، وفيها أنه قدم في عام 1950 خمسة من البهائيين الفرس إلى عمان تجارًا وأطباء أسنان، ومات أربعة منهم، فيما بقي واحد في قيد الحياة يعيش في منطقة صحار، وهم قدموا أولًا إلى مسقط، ثم ذهب بعضهم إلى صور، وبعدها توزعوا في المدن الكبرى في عمان كصحار والبريمي وعبري ونزوى وصلالة.

(950) ماكس فون أوبنهايم، **رحلة إلى مسقط عبر الخليج**، ترجمة محمود كبيبو (بغداد: دار الوراق، 2007)، ص 55 - 56.

(951) يعدّ المؤرخون اللغة الكمزارية من اللغات الهندو - أوروبية التي تنتمي إلى المجموعة الجنوبية الغربية من اللغات الإيرانية. وتعدّ اللغة الكمزارية من اللغات النادرة في العالم، ويتحدث بها سكان جزيرة كمزار التابعة لمحافظة مسندم بسلطنة عمان، وهي شبه جزيرة تقع بالقرب من مضيق هرمز على الخليج

العربي، كما يوجد من يتحدث بها في إيران، وفئة قليلة في الإمارات العربية المتحدة، غير أن من يتحدث بها في الإمارات هم الكمزاريون المهاجرون من هذه الجزيرة للعمل في دولة الإمارات. وعَدّت منظمة اليونسكو هذه اللغة من اللغات المهددة بالانقراض. والكمزار نسبة إلى المكان، وسكانها ينتسبون إلى قبيلة الشحي، وهي قبيلة عربية تنتشر كثيرًا في مسندم، ويتحدث الكمزاريون إضافة إلى اللغة الكمزارية اللغة العربية، غير أن بعضهم لا يتقنها جيدًا، كما شاهدتُ ذلك في أثناء زيارتي هذه الجزيرة من أجل هذا البحث.

(952) ينتشر في محافظة ظفار (الجنوب العماني) عدد من اللغات، وهي لغات قديمة، يرجعها بعض المصادر إلى اللغات العربية القديمة الموجودة في منطقة الجنوب؛ ولهذا فهي لغات متقاربة في التركيب والأصوات، كاللغة الشحرية/ الجبالية والمهرية والحرسوسية والبطحرية والهبويتية. أما البطحرية، فهي لغة محكية (غير مكتوبة) لمجموعة عمانية تعيش في بادية محافظة ظفار، كما يتحدث بها بعض سكان محافظة الوسطى، كولاية شليم وجزر الحلانيات، والشويمية، وهي قريبة لغويًا من الحرسوسية والشحرية/ الجبالية، والمهرية، ما يشير إلى أن هذه اللغات كلها متحدرة من أصل لغوي واحد. الحرسوسية لغة محكية أيضًا، ولا نعرف نشأتها وتطورها، غير أنها من اللغات التي نشأت في الجنوب العماني، ويُعرف المتحدثون بهذه اللغة بالحراسيس، كما تسود اللغة الحرسوسية هيما، التي يتحدث جميع سكانها بها، وهي قريبة من اللغات الأخرى الموجودة في الجنوب، حيث تتشابه معها في الأسماء والضمائر والأفعال والمفردات. والمتحدثون بالشحرية لا ينتمون إلى فئة اجتماعية واحدة كما هي الحال بالنسبة إلى الحرسوسية والبطحرية والمهرية، إنما هي «لسان كل من يقطن مناطق صلالة وعوقد والحافة والدهاريز من جميع القبائل، وقد تحدث هذه اللغة إلى بداية السبعينيات من القرن الماضي معظم السكان. أما اللغة الهبويتية، فهي لغة تنتشر في منطقة حدودية تقع بين سلطنة عمان واليمن، في منطقة جبلية وساحلية، وهي قريبة من اللغتين الجبالية والمهرية، وليس هناك تاريخ معروف لنشأتها، وهي تشبه لغات الجنوب في الأصوات والتركيب والمفردات والدلالة، وهذا التشابه نتيجة العوامل الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية، فاللغتان المهرية والشحرية تجاوران المنطقة التي تتحدث بالهبويتية من جهتي الشرق والغرب. وتكمن خلف هذه اللغات ثقافات متعددة، ولذلك تجد في هذه اللغات أدبًا جميلًا وشعرًا جزلًا يحكي عن المجتمع الجنوبي.

(953) أوبنهايم، ص 53.

(954)

William Gifford Palgrave, Personal Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia, 1862 - 63 (London and New YorkC Macmillan, 1A71), pp. 265 - 266.

(955) كان ذلك بعد وفاة الإمام سلطان بن سيف عام 1718م، الذي أراد بعض المرجعيات الاجتماعية (الأسرة من الدولة اليعربية بشكل خاص وباقي عرب الشمال) تنصيب ابنه إمامًا على عمان على الرغم من صغر سنه (لم يتجاوز حينها عشرة أعوام)، في حين رأت المرجعيات الدينية الإباضية في تعيينه

خرقًا لشروط الإمامة الإباضية، التي تفترض البلوغ شرطًا أساسًا لتولي الإمامة، ولهذا قام العلماء بتنصيب مهنا بن سلطان، وهو زوج عمة الصبي سيف بن سلطان اليعربي، بينما أبقت الأسرة اليعربية على الصبي الصغير إمامًا، الأمر الذي أدى إلى انقسام العمانيين إلى فرقتين الهناوية والغافرية. انظر: عبدالله بن حميد السالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**، 2 ج (مسقط: المطابع الذهبية، 1995)، ج 2، ص 115.

القسم السادس
الفانتازم والواقع وأسئلة النهضة في الحالة السورية

الفصل الرابع والعشرون
الصورة النمطية وصناعتها للطوائف والأقليات في بلاد الشام في كتب الرحّالة الفرنسيين في القرن التاسع عشر ...... عبد الملك الزوم

تُعد سورية إحدى الدول الأكثر تعددية وكوزموبوليتية التي كتب عنها الرحّالة الفرنسيون في رحلاتهم إلى الشرق، فتعدُّد الشرائح السكانية شكّل منذ سالف العصور اليونانية نسيجًا سكانيًا متسق التعايش والاندماج بين أديان ولغات وأعراق وثقافات متعددة. لكن هذه التعددية لم تكن بهذا الوهج الذي هي عليه اليوم؛ فعلى الرغم من قبضة الإدارة العثمانية الحديد في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ما فتئت النزاعات تتفاقم وتشتد وتيرتها، وساعد بعض الأيادي في زرع فتيل الفتنة، لا – كما يُتصور – بالجيوش والعتاد والأسلحة، بل بالكتابة والفكر.

على الرغم من إكثار المستشرقين الكتابة عن هذه الكوزموبوليتية التي لمسوها في رحلاتهم إلى الشرق، ووضعهم الدراسات المستفيضة – التي اشتُهرت بدقّتها – عن تلك التعددية السكانية وطرائق عيشها وتعايشها، فإن دراساتهم كلها ركزت خصوصًا على إبراز أوجه الاختلاف بين الشرائح السكانية، ما شكّل نقطة الضعف التي سمحت بزرع أولى بذور الخلاف. وانطلق المستشرقون في دراساتهم من أهداف تعود إلى الماضي، لا – كما روّج له رواد تلك الحقبة – من أهداف علمية بحت، وسوَّقوا فيها فكرًا وأيديولوجيا يحويان دعوة إلى التمعن في دراسة مفاتيح هذا المجتمع ومكوناته للتمكن منه.

قبل الدخول في ثنايا هذه المسألة، دعونا نلقي نظرة إلى جغرافيا هذه المقاطعة العثمانية في القرن التاسع عشر، حيث مرت حدود سورية طوال القرون المتوالية بمراحل حتى استقرّت على ما يعرف بسورية اليوم، ولم يكن هذا القطر بهيئته ومساحته اللتين نعرفهما اليوم، بل كان يشمل ما يعرف اليوم بفلسطين ولبنان وأراضيها المنهوبة، فسورية القرن التاسع عشر كما عرَّفها ألفونس دو لامارتين (Alphonse de Lamartine) جغرافيًا: «تمتد على طول مئة وخمسين ليگًا (ميلًا)، وتقع بين صحراء سيناء وجبال طوروس التي تفصلها عن الأناضول»[956].

عندما ضُمَّت سورية رسميًا إلى سيطرة السلطان سليم الأول في عام 1517، قسمها الصدر الأعظم إداريًا خمس ولايات: دمشق وحلب وطرابلس وصيدا والقدس. ويشير الرحّالة ليون دو لابورد (Léon de Laborde) في كتابه **رحلة إلى سورية**، إلى أن حدود سورية هي «الحدود الدينية» التي نقرأها في

الكتب المقدسة، ويقول في مقدمة كتابه: «تعد سورية بمجملها قبل كل شيء أرضًا دينية، فهي الأرض المقدسة بمعانيها كلها، وهي أرض العهد القديم والإنجيل والصليبيين والحج...»[957].

ربط الرحّالة الأوروبيون، كما فعل دو لابورد، عمدًا بين سورية وهويتها المسيحية. ومثّلت زيارة سورية لبعضهم رحلة دينية أو حجًا إلى الأراضي المقدسة. وشغلت المدن الرئيسة، كدمشق وحلب وحماة وحمص وتدمر وقصور الحشاشين... السواد الأعظم من كتابات هؤلاء الرحّالة واهتماماتهم، وتعرضت الباحثة والأكاديمية إيفلين برنار (Evelyn Bernard) في دراسة لها باسم «الشرق في القرن السادس عشر»[958]، للأهمية الدينية للمدن السورية عند المستشرقين في تلك الحقبة، حيث رسم الرحّالة القدامى الطريق لخَلَفهم. وأشارت إلى أنّ سورية القرن السادس عشر احتلت المرتبة الأولى للرحلات الأوروبية. أمّا في القرن التاسع عشر، فتركّزت رحلاتهم في الداخل السوري على بعض المواقع والمدن التي تحمل في طياتها وفوق ترابها تاريخًا مسيحيًا.

لم تقتصر مسألة إعادة رسم الجغرافيا على سورية، بل شملت الشرق الأوسط بأسره. يقول إدوارد سعيد في كتابة **الاستشراق**، أنه أُعيد رسم خريطة الشرق كاملًا. وإن عدنا إلى مؤلفات المستشرقين لأيقنّا تمامًا: «أن الشرق ما هو إلا جزيرة العرب في نظر الرحّالة الأوروبيين»[959]، وهذا يبدو جليًا في معظم كتب الرحّالة.

سنناقش في هذه المادة العلمية عددًا من النقاط، في مقدمها دور المستشرقين في تنميط الصورة عن الأقليات والطوائف السورية، والتركيز على جانب الاختلاف والفرقة، كما ستبرز هذه الدراسة المقتضبةُ الحجةَ التي استعان بها الرحّالة في تسويق قضية القمع الطائفي، ولا سيما استهداف الطائفة المسيحية، الذي مثّل في ذاته ذريعة المستعمر للدخول بالتدريج إلى سورية، ثم التمكُّن من إحكام قبضته عليها. وتركّز الدراسة على أهمية ظاهرة الاستشراق في خدمة المشروع الاستعماري، ودور الرحلات المسمّاة علمية، في تهيئة المناخ الملائم لوضع ثمرة الخلاف بين الأقليات والطوائف. ثم سنعرض سريعًا دور دراسات المستشرقين والرحّالة الفرنسيين في التمهيد للغزو، حيث جسَّدت صورة نمطية خاطئة مبالغًا فيها عن الصراعات الداخلية، ما ساعد في كمون نارها تحت الرماد، فمثلت حجر الأساس لمشروع «استعادة الأرض». وسنقدم في هذه الدراسة عيّنة من الرحلات التي ظل صداها في المدى العلمي والثقافي راسخًا حتى يومنا هذا، وسنبرز من خلالها أهمية تسويق الصورة الإعلامية في تهيئة المناخ الملائم لإشعال فتيل الفتنة بين الأقليات في خدمة الإمبراطوريات الأوروبية.

أولًا: المشروع الفكري

تبلور المشروع الفرنسي في الشرق في محاور عدة، منها ما رصده إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق**، ومنها ما لم يأتِ على ذكره. وصبّ سعيد جل اهتمامه على العلاقة التي ربطت الشرق بالغرب، وهي علاقة مُهيمِن ومُهيمَن عليه. وكان أهم ما ذكره سعيد في كتابه، الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون بونابرت في عام 1798. كما مثّلت رحلة قسطنطين فرانسوا فولني (Constantine Francois Volney) إلى مصر

وسورية منعطفًا كبيرًا في تاريخ هذين البلدين، فعند عودته من رحلته التي استمرت قرابة عامين، توجه إلى جزيرة كورسيكا ليقابل صديقه نابليون، فوجده حائرًا في وضع خطة لحملة عسكرية على مصر، فما كان من فولني إلا أن قدّم إليه هدية ثمينة من ورق وحبر، ألا وهي كتابه المعروف **رحلة إلى مصر وسورية**. وتشيد الكاتبة رشيدة الديواني في كتابها **بين الشرق والغرب** بمهارة الرحّالة فولني قائلة إنه كان فذًا وصائبًا، ونابليون الذي كان مترددًا في بدء حملته، أخذ على محمل الجد النصائح التي قدّمها إليه صديقه ومستشاره فولني. أما سعيد، فوجّه نقدًا لاذعًا لهذه الحادثة وللخطاب العلمي الذي تحوّل مؤسسة عسكرية يقودها الجنرالات ويصطحبها العلماء.

مثّل الخطاب الديني الوعاء الذي تشرب منه طموحات المستعمر، الذي استبدل الموروث الديني الدفين في عصور ماقبل الاستعمار بمشروع توسعي حضاري يتّخذ من المساواة والحفاظ على الأقليات شعارًا له، وسوَّق لهذه الشعارات كي يفرض هيمنته، وهذا ما قامت به بريطانيا قولًا وفعلًا، ولحقت بها فرنسا، التي تميّزت بمآرب أخرى لم تفصح عنها علنًا، تجسدت في موروث ثقافي وديني توسعي هو «استرداد الأراضي المقدسة» التي رسم خريطتها قساوسة الكنسية وكبار علماء الدين واصطفّت وراءها القوة العسكرية، ولهذا رأينا غلوًا في وصف الرحّالة تلك الأراضي بالتحديد، وظهر للعيان عند قراءة كتبهم أن زياراتهم كُرست للأماكن التي استولى عليها الصليبيون في حروبهم.

تمكّن عدد من الرحّالة من تخطّي حاجز خوف السفر إلى الشرق في إثر المعاهدات[960] التي جرى التوصل إليها بين السلطات العثمانية وإمبراطوريات أوروبا في تلك العصور، وفي مقدمها الإمبراطوريتان البريطانية والفرنسية اللتان وقعتا اتفاقات مع السلطان[961] سليمان القانوني بين عامي 1569 و1880، ونصَّت على إقامة قنصليات أوروبية تسهّل مرور القافلات «التجارية» الأوروبية عبر أراضي السلطنة إلى أراضي بلاد الشام وغيرها.

لكن هذا الاتفاق الذي نُعت بـ «أول تحالف دبلوماسي غير أيديولوجي من نوعه بين إمبراطوريتين مسيحية ومسلمة»، سرعان ما كشف القناع عن وجه فرنسا الأيديولوجي، وهي التي سارعت إلى إرسال وفود من علمائها بصفة تجار إلى الشرق، حرصوا بداية على إبقاء الصورة العامة لوجودهم متسقة مع بنود المعاهدة، في حين كانوا يقومون بدراسات عميقة لواقع الشرق الأوسط وينقلونها إلى حكوماتهم. وهكذا، تحوّلت البعثات من تجارية إلى علمية وثقافية، وأصبح البحث عن التراث والمخطوطات مدرجًا في لائحة أولوياتها. وممن تطرقوا إلى دور هذه البعثات، الدكتور محمد درويش في كتابه **الاستشراق الفرنسي والأدب العربي**، حيث تعرض فيه لأهمية الحركة العلمية، فقال: «ازدادت حركة البحث عن المخطوطات العربية وتصنيفها في فرنسا في القرون التالية، ومثّلت إحدى الظواهر الثقافية المهمة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان الوزير الشهير كولبير (Colbert) يكلّف بعض المعتمدين في الشرق بالبحث عن المخطوطات العربية لتزويد مكتبة لويس الرابع عشر بها...»[962].

واكبت هذه الحملات ظهورَ أول مدرسة للغات الشرق وحضاراته، وسميت مدرسة الشبان للغات،

وتخرج فيها مجموعة من «المستعربين»، وهم من عُرفوا بعدئذٍ بالمستشرقين، وكانت تلك الخطوة بداية الاستشراق. ويضيف الدكتور درويش في هذا السياق: «... اهتم الاستشراق الفرنسي بمجال الدراسات العربية الجغرافية التي أهملها مصنفو الدراسات الأدبية العربية»[963]، ونذكر مثالًا على ذلك: «كتب أندريه ميكال (André Miquel) ودراسته المعروفة عن «الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي حتى القرن الحادي عشر».

عند تعمّقنا أكثر في كتب الرحّالة، نلاحظ تبدُّلًا في حدود سورية مرارًا، كما كان يحدث على أرض الواقع، والنصّ - بطريقة أو بأخرى - على نفي انتماء هذه القطعة من اليابسة إلى العروبة، وفي الوقت نفسه المطالبة باسترداد «هويتها المسيحية». وعبَّر عن ذلك دو لامارتين في أكثر من مناسبة خلال رحلاته في سورية، فحين جاء على سيرة تاريخ مسجد الأمويين في دمشق الذي يحوي ضريح صلاح الدين الأيوبي، أكد طرح أسلافه فرانسوا رينيه دو شاتوبريان (François - René de Chateaubriand) وفولني في شأن هوية المسجد المسيحية، موضحًا أنه شُيِّد على أشلاء كنيسة سان جوزف الدمشقي الذي كان السَّباق في تشييد هذه الكنيسة العتيقة، وأن ما نراه اليوم لا يخلو من الآثار الدالة على هويته، وليس سوى نتيجة تعديلات وإصلاحات على الكنيسة قام بها الخليفة الوليد في عام 705. أما ألبير فيليب الذي دخل المسجد خلسة، «خوفًا من المتطرفين» وفق ظنه، فلم يرَ فيه إلا «أعمدة رُفِع عليها سطح خشبي، وهذا في حد عينه طراز مسيحي»[964].

حاملين معهم هذا الشعار، عبّر الرحّالة الفرنسيون عن حنينهم إلى عودة هذا التراث المسيحي إلى أصحاب «الحق».

ثانيًا: المدرسة الفكرية للهدم والبناء

بعد أن أُسّست أول مدرسة للغات الشرق وحضاراته، لمع في هذا الميدان مجموعة من الرحّالة الذين حملوا خفية شعارات استرداد الأراضي المقدسة، كان أهمهم فولني ودو لامارتين وهنري جي وبوجولا (Poujoulat) وغيرهم.

تقول الكاتبة المتخصصة في أدب الرحلات فاليري بيرتي (Valéry Berty) في كتابها **الأدب والرحلة**، إن «فولني سعى إلى أن يكون كتابه وسيلة إقناع للقرّاء»، وأنه أراده «علميًا لا يميل إلى الطابع الأدبي»[965]. وتطلع بهذه الرؤية إلى كشف حقائق عن الشرق الأوسط لم تكشف، فتفرَّد بأسلوبه الفلسفي والأنثروبولوجي الطابع، وهذا بعض مما قاله: «كنت أظن أن الرحلة نوع من أنواع الكتب التاريخية لا نوعًا قصصيًا»[966]. أما شاتوبريان، فقدّم رحلته **الطريق من باريس إلى القدس** بصفتها أدبية، ووصفها جان كلود بيرشيه[967] (Jean - Claude Berchet) في واجهة كتابه **رحلة إلى الشرق في القرن التاسع عشر** بأنها قصة: «غير ممكن تصنيفها وتفتقر إلى هدف واضح»، في حين وصفها شاتوبريان نفسه بأنها تأتي تناغمًا مع نوع أدبي، ألا وهو الصحيفة أو المذكرة الشخصية. ويؤكد إدوارد سعيد أن شاتوبريان كشف عن أفكاره

وشخصيته وآماله في أثناء رحلته إلى الشرق، حيث أبدى عداوة واضحة للإسلام والشرق برمته.

صب الرحّالة جلّ اهتمامهم على دراسة مكونات الشعب السوري لحظة دخولهم، وقدّم الرحّالة فولني – الذي وصفه إدوارد سعيد بأنه «كان فرنسيًا فذًا، مثله مثل شاتوبريان ودو لامارتين، رأى في الشرق الأوسط الأرض الخصبة لتحقيق طموح الاستعمار الفرنسي»[968] – في كتابه **رحلة إلى مصر وسورية سنة 1783 – 1787** دراسة عن الشعبين المصري والسوري، لكنها تركّزت في أغلبيتها على الطوائف والأقليات السورية.

بعد أن أيقنت فرنسا عدم جدوى التغلغل إلى هذه الأرض بالطرائق التقليدية السائدة في ذلك العصر، ألا وهي الحرب، التفتت إلى شعوبها ودرستها، لعلها تحظى بالنيل مما يؤرقها. ولم تستطع بداية الحصول على مرادها، لكن الشعوب العربية ذاتها من جهة وغياب السلطان في المنطقة العربية من جهة أخرى، وفّرا المناخ الملائم لتمكينها من الوصول إلى العمق الجغرافي والسكاني لهذه البلاد، فحصدت ما زرعه لها مستشرقوها.

ثالثًا: العنصر الأساسي في الصورة النمطية

كانت الصورة النمطية للشرق الأوسط التي بنى عليها مستشرقو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر جُلَّ آمالهم، أداة ووسيلة فعالة، وغدت كتب المستشرقين الجدد من جهة أخرى، أساسًا في عملية «فبركة» الصورة الحديثة للشرق الأوسط، والملهمَ والمعينَ على ذلك. وعلى الرغم من قلة إمكانات مستشرقي ذينك القرنين وبساطة وسائلهم، فإنهم حقّقوا الكثير من التقدم العلمي والعملي، حتى أن سعيد يرى أنهم تفوّقوا على مستشرقي العصر الحديث، فلولا مادتهم الخام تلك (الصورة النمطية) لما تمكن المعاصرون من الوصول إلى تلك النتائج التي حققت فاعلية منقطعة النظير. ومع هذا، نقول إن الوسائط القديمة والحديثة كلها تنتمي إلى حقل الكلمة والمعلومة الذي أثبت أنه أقوى الأسلحة، وقد آتى أكله في السابق، فكيف لا اليوم ونحن نعيش أوج عصر المعلومة؟ أخذت الوسائط التقليدية صورة الكتاب والمقالة والقصة أو الرسالة الموجهة إلى الحاكم والقارئ وإلى كل مهتم بشأن الشرق.

هكذا، عمدت هذه العصبة من المستشرقين المثقفين إلى نقل صورة ربما لا تكون بذلك الزهو الذي بدت عليه، فهي سواء تميزت بالطابع الأدبي أو العلمي، خدمت غاية غابت كثيرًا في ذلك العصر عن أعيُن مثقفي العرب والعثمانيين، وتمثلت في نقل صورة عن شرق أوسط مجزّأ، يعيش أزمات عدة ونزاعات طائفية واضطهادًا لبعض الأقليات، ولا سيما المسيحية، التي كانت – بحسب زعمهم – تعاني الأمرّين، وأن الشرق المسيحي طُمِست هويته من جزئه المسلم بأفظع الوسائل، باستيلائه على أهم المقدسات المسيحية وتغليف هويتها بالشعارات الدينية والكراهية، وتهجير المسيحيين، والاعتداء عليهم... فكان لهذه الصورة صدى في الداخل الشعبي المسيحي الذي ثار نصرة لأشباهه من المسيحيين.

نبع من هذه الخطوة الفكرية العلمية والإعلامية حراك في الأوساط الفكرية والثقافية والدينية، التي أدت بدورها دورًا توعويًا أثّر في الرأي العام، ودفع حثيثًا نحو فكرة التحرك العسكري والسياسي لوقف هذا «العدوان». وتبلورت هذه العملية في نقل حوادث عاشها مسيحيو الشرق بطريقة مفجعة، كحوادث عام

1860 التي سنعود إليها لاحقًا. إن صنع الصورة النمطية إذًا ليس حديث العهد، بل يستمد جذوره مما قبل القرن الثامن عشر، وأثبت فاعليته على مدى القرون المنصرمة، حيث نجح منذ استطاع المستعمر فهم سر اتحاد الشعوب وصنع عقارًا للتفرقة ودسَّه بينها.

استنكر الرحّالة الأوروبيون في كتبهم مرارًا تطرف السوريين، وعزوه إلى تآمر السلطات العثمانية وبعض المجموعات المتطرفة، فيما كانت الحركة الوهابية تمتد وتنشط في شبه الجزيرة، التي – خلافًا لفولني ودو فوجييه وشاتوبريان – رأى فيها دو لامارتين حركة تصحيحية تحاكي العقل والروح، لكنها لم تلقَ صدى إيجابيًا عند الحكومة العثمانية، بينما نعَتَ فولني الوهابيين بأشد العبارات ونقد فيهم الكراهية التي يكنّونها ومن يتبعهم في سورية للمسيحيين قائلًا: «معتقدين كل الاعتقاد بروح قرآنهم فيعاملون المسيحيين بقساوة منقطعة النظير»[969]. وفي حديثه عن التطرف، عزا فولني هذه الظاهرة إلى مبادئ الإسلام وشبّه تطرفها بالفاشية. أما دو فوجييه، فحمّل الحكومة العثمانية مباشرة مسؤولية الوقوف وراء هذه الأعمال كلها. لكن دو لامارتين لم يتفق مع من سبقه في هذه الأحكام على الإسلام، بل نفاها قائلًا: «تراجع التطرف بصفة ملحوظة في القرون المنصرمة، وما عاد هناك إلا قلة في دمشق»[970].

استمرت هذه الفئة من الرحّالة في صوغ بعض الصور المسيئة للمسلمين والإسلام، التي ركّزت على الكراهية التي يكنّها المسلمون للمسيحيين، واستعملت في صنع هذه الصورة المؤثرات كلها، ولم تتوقف عند المعاملات، بل حتى في المظاهر الخارجية، كالثياب والمدن... وغيرها. وفي هذا الشأن، أثار دو لامارتين في كتابه قضيةَ الفصل العنصري الذي عانتها الأقلية المسيحية، التي تتجسد في بناء المدن وتخطيط الأحياء وتقسيمها، فالبناء الهندسي لمدينة دمشق – بحسب الرحّالة – كان قائمًا على فصل الأقليات الدينية والإثنية بعضها من بعض: «فهذه المخيمات المعزولة – الغيتوات – صارت ملاذًا آمنًا للمسيحيين واليهود الذين يكنزون ثرواتهم».

ينقل فولني صورة أخرى يركّز فيها على ارتداء العمامات البيضاء التي صارت حكرًا على المسلمين: «فلا يسمح لأي مسيحي بارتدائها». أمّا الرحّالة الفرنسي بيير لوتي (Pierre Loti)، فتعمّد عدم دخول دمشق خوفًا من أن يُعتدى عليه، بينما ارتدى دو لامارتين زيًا عربيًا كي يتحاشى المتطرفين. أما دو فوجييه، فدخلها بحماية الجيش الفرنسي، في حين رسم الرحّالة ألبير فيليب الذي شارك في الحملة الفرنسية التي قدمت لحماية «المسيحيين العزل في إثر الاعتداءات عليهم» وعلى الأجانب عمومًا، صورة يُظهر فيها الدمشقيين كالراديكاليين المتعصبين، فقال: «ما عاد لرجل منا أن يصل سالمًا أو أن يعود حيًا في هذا البلد». وكي لا تأخذ الصورة طابعًا غير علمي، تطرّق فولني إلى ردة فعل المسيحيين تجاه تلك الأفعال التي تتقصدهم، وبرّرها قائلًا: باتوا جبناء ومنافقين، واستخدموا الحيلة للحيلولة دون تجرع العنف، فما عسى رجل ضعيف أن يقوم به إلا تقبيل يد القوي للخلاص، فتخفوا وأصبحوا أشرارًا، فالضعيف لقلة حيلته عليه ألا يأخذ بثأره علانية بل يكدس كرهه، فأصبحوا خونة، ولضعفهم عن الوقوف ومجابهة العدوان ندًا لند فضلوا الضرب من الخلف، وأخيرًا فهم معزولون في هذه البسيطة، فالذين يصلون إلى غايتهم بالذل[971] سيعيدون الصاع

صاعين، وعليهم تجريع مَن جرَّعهم كل أنواع الاحتقار الذي تجرعوه». في هذه الصورة التي رصدها فولني، يُظهر المسيحيين في صورة الضحية، في حين يُظهر العرب فيها وحشيين برابرة.

لكن هل علينا حقًا مع التوقف عند تلك الصورة المنقولة وصْفُها بالصورة النمطية غير المطابقة للواقع، أم أن الصورة حاكت - ربما - واقعًا حقيقيًا لم يكن في حسابات المفكرين العرب؟ ألا يجب أن نتوقف عن شيطنة الغرب وتحميلهم المسؤولية كلها وأن نلتفت إلى تلك النزاعات بعين من الواقعية؟ أم أن العرب عاشوا دائمًا في وفاق مع الأقليات الأخرى؟

لا يختلف اثنان في أن النزاعات الداخلية والتقلبات السياسية التي عاشتها سورية في القرن التاسع عشر سجلها التاريخ حقيقة، لكن مبالغة الرحّالة في وصف مدى تطورها جعلها مرمى للمتدخلين خدمة لأهداف الاستشراق ومن يقف وراءه بطريقة أو بأخرى. لم تكن هذه النزاعات من خيال الرحّالة، بل دوّنوها في كتبهم نتيجة رصد وتجارب عاشوها أو تناقلوها بينهم، وهي تكشف عن وجود الصراع الديني والطائفي الذي كانت تعيشه سورية قبل وصولهم. لكن ألم يتعمد الرحّالة الفرنسيون نقل صورة مبالغ فيها فقامت الطائفة المسيحية - الحلقة الأضعف في الصورة بمجملها - في سورية وغيرها بطريقة غير مباشرة بخدمة هذه الحملة الشرسة؟

رابعًا: التصنيف العرقي والمذهبي لسورية في كتب المستشرقين

بعد أن مكث في سورية نحو عام ونصف العام أمضى فيها جُلَّ وقته وجهده لدراسة النسيج المجتمعي السوري، صنّف فولني الشعب السوري فئات عدة، فقال: «في إمكاننا تمييز ثلاث طبقات رئيسة:

- الشعوب التي لحقت فتح العرب، أي يونانيو الإمبراطورية السفلى.
- الشعوب العربية المتلاحقة.
- والشعب المسيطر اليوم، وهم الأتراك العثمانيون.

لم يتوقف تصوره على هذه الفرضية التاريخية، بل جاء بتصنيف فئوي آخر أكثر منه تجزئة ودقة، فصّل فيه كل مكون اجتماعي على حدة، ودرس تاريخه ومكان وجوده ودوره ...إلخ. وفي هذا الإطار تناول الرحّالة في دراسته المكون الأول، وهي الطائفة المسيحية في سورية:

«وبالنسبة إلى مسيحيي سورية فهم كالآتي:

- الإغريقيون أو اليونانيون، المسمّون في قول آخر بالانفصاليين أو الخارجين على كنسية روما.
- يونانيو روما الناطقون باللاتينية.
- المارونيون أو يونانيو مذهب القديس مارون»[972].

ثم يتناول المكون الثاني وهم العرب، ويصنفهم إلى سلالتين:

• «منهم سلالة خالصة من الفاتحين القدامى الذين اختلطت دماؤهم بعضها ببعض.

• ومنهم المتولية أو موالي علي (علي بن أبي طالب ابن عم الرسول)، ويختلفون عن الآخرين بمسائل فقهية ودينية». وهاتان السلالتان هما في واقع الأمر السنّة والشيعة.

أما بالنسبة إلى المكونين الثالث والرابع فهم:

• «الدروز، ويختلفون عن غيرهم من العرب للأسباب نفسها.

• أخيرًا النصيريون، وهم فصيل آخر من العرب».

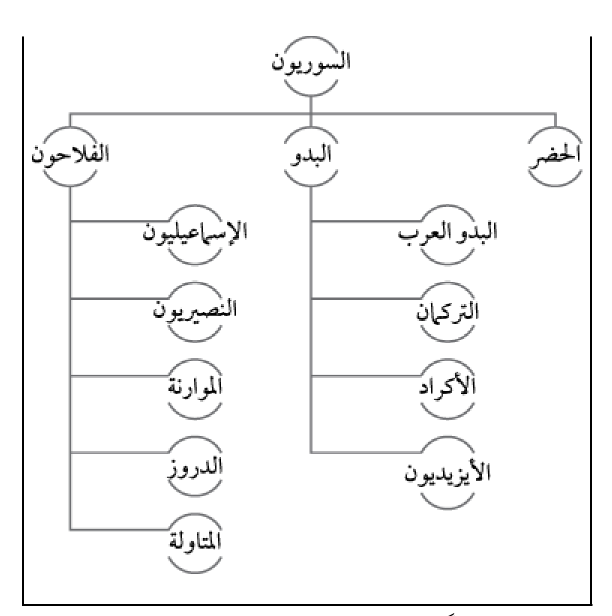
ثم يأتي على ذكر البدو الرحل، وهم بالنسبة إليه جزء لا يتجزأ من العرب، ويتحدث عن فصائل أخرى يعدّها فصائل تتحدر من أصول عربية، كالتركمان والأكراد.

جاء هذا التصنيف الذي ربما لا يعكس تمامًا واقع المنطقة اليوم، ليثريَ نظرية التعدد العرقي والإثني لسورية، إلا أنه استطاع بتلك الرؤية المنهجية عكس تركيبة المجتمع السوري عمومًا. ولفهم تلك الرؤية سنتوقف قليلًا عند أهم جوانبها:

قسّم فولني السوريين بحسب الجغرافيا السكانية بدوًا وفلاحين وحضرًا. ولم ينحصر هذا التصور في هذه الأصول الثلاثة، بل استعان بدراسات سبقته في هذا التصنيف، **كموسوعة العالمين** العلمية التي كانت تنشر دوريًا، وهي موسوعة علمية سياسية تعنى بدراسة جغرافيا الشعوب وتصدر في فرنسا. وعلى هذا النحو تصوّر فولني فسيفسائية السكان السوريين كما هو في الشكل الموضح أدناه:

الشكل (24 – 1)

خطاطة بالوحدات الإثنية والمذهبية للسكان السوريين



انطلاقًا من هذا الرسم، سنتوقف قليلًا عند أهم الخصائص التي سجلها المستشرقون الفرنسيون عن كل طائفة كما جاء في مؤلفاتهم.

1 - العرب البدو

يبدو أن بوجولا أمضى وقتًا بين البدو العرب أكثر من غيره من الرحّالة، حيث تناول في مذكراته ورسائله مسائل عدة عن العرب البدو، وعرض تحليلًا دقيقًا عنهم، لكن دراسته لم تكن إلا قراءة لسلفه الرحّالة السويسري يوهان لويس بوركهاردت (Johann Louis Burckhardt) المسمى أيضًا الشيخ إبراهيم، حيث مكث في صحراء العرب بضعة أعوام، كما عانق أسلوبه الأسلوب الصحافي لمعلمه المستشرق الكبير ميشون (Michon). في هذه الدراسة يقول الرحّالة الفرنسي إن البدو لا يمثّلون عصبة واحدة، فبدو سورية يتحدرون من أصول «شمالية»، وبدو صحراء العرب ينتمون إلى الفخذ العنزي، وهم سكان نجد وما حادّها من قبائل. ولفولني نظرة أخرى للتركيبة الاجتماعية والعرقية للبدو، فيقول: «على الرغم من العداء الذي يكنُّه بعضهم لبعض، ومن تركيبتهم المجتمعية والقبلية المستقلة تمامًا، فهم جسد واحد وأمّة ملتحمة»، ويشيد الرحّالة الفرنسي بعظمة لغة البدو وصفاء جذورهم، فهي لم تختلط بشعوب أخرى: «ليس عبثًا أن يتفاخر العرب البدو بنقاء جذورهم من بين الشعوب الأخرى التي تتاخم صحراءهم»، وينسبهم إلى القبائل التي هاجرت من اليمن والحجاز، لكنه يغالي في وصفهم بقطّاع الطرق، ويسرد في عجالة أسباب الحروب التي عصفت بالقبائل العربية، ويعزو أهمها إلى الثأر أو إلى مصادر المياه والأرض الخصبة[973].

أما عن ديانتهم، فيتفق الرحّالة على أنهم مسلمون بالفطرة، عدا فولني، الذي يرى في إسلامهم نفاقًا واضحًا: «يحتفظون بمظهر مسلم من باب الحيطة وخوفًا من العثمانيين، لكن معتقداتهم وتطبيقهم للدين لا يبدوان بهذا الشكل، حتى يمكنك وصفهم بالكفار».

2 - التركمان

عند وصول فولني إلى حلب قدّر عددهم آنذاك بثلاثين ألف نسمة، مضيفًا أن أصولهم ترجع إلى التتار الذين سكنوا السهول الأرمنية، وأنهم يتكلمون التركية بدلًا من العربية. أما بالنسبة إلى طريقة عيشهم فيرى فولني أنهم أقرب ما تكون إلى العرب أو البدو الرُّحل.

3 – الأكراد

في أثناء رحلته المعروفة في عام 1832 إلى جبال سورية، التقى دو لامارتين عددًا من قبائلهم، ووصفهم بأنهم ليسوا رحَّلًا، إنما اتخذوا من هذه الجبال مقرًا لهم. تتجلى الصورة النمطية لهذه الأقلية عند انتقاء مفردات الوصف التي وظفها الشاعر دو لامارتين في تقريب صورة الأكراد عند المجتمع الأوروبي، وهذا عندما شبههم بغجر أوروبا الشرقية الذين اتّخذوا من سهول فرنسا وإسبانيا ملاذًا لهم: «إنهم غجر الشرق المسلحين»، وعبَّر عن هذا كله باستخدام مفردة «بويمنان»، أي الغجر.

بدا دو لامارتين مهتمًا بشأن الأكراد، ووصف مساكنهم وعاداتهم، ونعتهم بالكرم والشجاعة، وقارن صفاتهم بصفات بدو الجزيرة. أمّا عن وجه الاختلاف بينهم وبين قرائنهم من الأمم المجاورة، فلاحظ أن هيئتهم تختلف عن غيرهم من الشعوب، فرجالهم «ذوو بنية قوية وجميلون». وعن نسائهم يقول: «هن بين المسفرات والمحجبات، فيظهرن نصف عاريات، ولا سيما اليانعات منهن». لم تكن هذه الصورة التي قدمها الكاتب عن تقاليد الثياب والالتزام الديني بمنأى عن انتقادات النقاد والأدباء اللاذعة، حيث رأت كوليت جوليارد (Colette Juilliard) أن: «دو لامارتين لم يتطلع في كتاباته إلى الحكم على انغلاق المرأة العربية، وهذا ربما يكون احترامًا وترفعًا منه، وربما يكون نابعًا من إرادته الشخصية بعدم الحكم عليها». وعلى العكس ممّا ذهبت إليه جوليارد، أثار هذا الوصف حفيظة سعيد، الذي رأى فيه بعض السذاجة الأدبية للكاتب.

4 – الأيزيديون

هم طائفة عدها كثير من الرحّالة طائفة متنقلة بحثًا عن المرعى. ويعتقد فولني أنهم فصيل من الطائفة الكردية، ويصفهم بعبدة الشيطان. لكن موريس بارّيه (Maurice Barrés) لم يقتنع بالفرضية الفولنية، وتعرّض في أثناء زيارته إلى الموصل، للمعتقدات الخفية التي يؤمن بها الأيزيديون: «رأيت الأيزيديين يعبدون ويتقربون إلى الشيطان خوفًا منه»[974]، وهذا الشيطان ليس في حقيقة الأمر سوى طائر الطاووس.

5 – الدروز

يتفق عدد من الرحّالة، على وجه الخصوص فولني ودو لامارتين، على أن الدروز يتميزون من غيرهم من الأقليات أنهم شعب ذو سلطة وهوية مستقلتين، وأن لغتهم لا تختلف عن لغة الموارنة كثيرًا، فهي تنبع من المنبع السومري نفسه. وفي شأن مماثل، يصور دو لامارتين الدروز أنهم من: «عرق وهيئة لا تختلف عن أصول اليهود، أو أنهم من أصول سومرية»[975]. في حين يرى فولني أن الدروز: «الذين وصل صيتهم إلى أوروبا في القرن الثاني عشر، هم شعب يتفرد بنمط حياة ولغة وحكومة لا تختلف عن الموارنة»[976].

كان الدروز في القرن التاسع عشر موضع دراسات الرحالة الذين اختلفوا في أصولهم، فيروي فولني أنهم من شيعة علي، وأنهم في الحقيقة - بحسب ظنه - أتباع الحاكم بأمر الله محمد بن إسماعيل، لذا فأصولهم ترجع إلى مصر، وبعد زوال حكمه لجأوا إلى جبل لبنان، وهناك تنازعت أسرتان كبيرتان على السلطة، وهما البيك وجنبلاط وكوّنا فخذين سُمّيا عقب ذلك بالقيسي واليماني.

ويعزو فولني هذه الهالة التي سمع بها الأوروبيون عن الدروز، إلى حروبهم التي خاضوها ضد الموارنة الذين عانوا من تسلط الدروز المدعومين من باشا الشام والصدر الأعظم للسلطان العثماني.

في شأن آخر، شغلت طقوس الدروز الدينية آنذاك هموم المفكرين والأنثروبولوجيين، ولم يتفق الرحّالة على أصولها، فيقول دو لامارتين: «لم يتمكن أي رحالة من كشف سر هذه الديانة العجيبة». وترى الليدي ستانهوب (Stanhope) أنهم يؤمنون بالنبي محمد، واتفق معها كل من فولني ودو لامارتين اللذين تطرقا إلى مكانة العقّال في هذا المجتمع.

6 - النصيريون[977]

يقول موريس بارّيه الذي زارهم في قرية حمام الوصل، إنهم استولوا على قصور الحشاشين التي تنازعوها مع الإسماعيليين. ويعتقد أن مؤسس هذه الطائفة يدعى حسن العسكري. وعلى الصعيد الديني، لا يرى بارِس أن لعقيدتهم أصولًا إسلامية، وذلك في عبارة يقول فيها: «النصيريون والإسماعيليون ليسوا بمسلمين وإنْ تظاهروا بذلك من باب الحيطة، فهم على عداء مع الوالي في الشام وعداء مستمر في ما بينهم»[978].

إضافة إلى ذلك، يرى أنهم يشبهون سكان مقاطعة اللورين الفرنسية التي يتحدرون منها، بحسب افتراضه. وفي هذه الصورة التي يرسمها عنهم، وضع الكاتب فرضية تفضي إلى أنهم من تبقى من الصليبيين الذين قطنوا هذه الجبال المعروفة بقصور الحشاشين. ولفولني رؤية أخرى في مكونات النصيريين، وسبقه بهذه الفرضية عالم الاجتماع والرحّالة السويسري نيبوهر (Niebuhr). ويرى هذان المستشرقان أن النصيرية تنقسم إلى ثلاث فئات من حيث الولاء يفصلها عداء تاريخي وعنصر الاعتقاد والمسائل الروحية، وهي كالآتي: الشمسية نسبة لعبدة الشمس، والكلبية نسبة للكلب، والقدمسية نسبة لقصر قدمس، التي تعتقد أن لعضو المرأة التناسلي قدسية ربانية.

7 - الإسماعيليون

لطالما سعى الرحّالة لكشف سر هذه الطائفة التي أرّقت كثيرين في أوروبا، حيث ارتبطت قصة هذه الطائفة بالحروب الصليبية، وقرأ عنها وعن أسرارها جميع الذين جاءوا من أوروبا. يروي بارِس في رحلته أنه قابلهم في أحد قصورهم (قصر مصيف). ويفترض أن رشيد الدين سنان هو مؤسس هذه الطائفة التي استمدت شهرتها من الحروب الصليبية. ونعت بارِس طقوسهم الدينية بالرجعية، فهي - بحسب زعمه - لا تمتّ للإسلام بصلة، بل إلى معتقدات وثنية، فليس في الإسلام طقوس تدعو الإنسان إلى أن يطلب

الغفران من إنسان، مثل «آغا خان» الأب الروحي والمؤسس الفعلي والروحي لهذه الطائفة. لم يتمكن بارِس من الوصول إلى كشف سر هذه الطائفة، حيث وضع نصب عينيه رفع الغطاء عنها عبر الوصول إلى الكتب التي سجلها آغا خان واحتفظ بها شيوخهم وكتب عنها الكثير من الرحّالة، مثل فولني ودو لامارتين وتحدثوا عمّا سموه بأسطورة شيخ الجبل.

8 - الموارنة

في روايته المعروفة، يعتقد دو لامارتين أن فولني لم يخطئ عند قوله إنهم فصيل من فصائل المجتمع السوري المسيحي والجزء الأكبر منه والأكثر تمسكًا بهويته الأوروبية. ويؤكد المستشرقون أن هذه الطائفة تختلف عن نظائرها بالعلم والمعرفة، فمنهم المؤلفون والمثقفون ومنهم الفلاحون. ويضيف فولني أنهم ينقسمون شريحتين: الشيوخ والعامة، ويتخذون من قرية كسروان ملاذًا لهم خوفًا من كراهية الطوائف الأخرى التي تجاورهم، كالدروز وغيرهم. ووصفهم دو لامارتين بالثيوقراطيين، لكنهم ما زالوا متمسكين بالنظام الإقطاعي الأوروبي الذي عرفه الأوروبيون في العصور الوسطى. ولاحظ أنهم لا يزالون يتكلمون اللغة السريانية القديمة، ويمكن التعرف إليهم بسهولة. ويضيف آخر أن لهم سمات أوروبية مميزة: «فلرجالهم قامة كبيرة ومظهر جميل وابتسامة روحية وعذبة، وأعينهم الزرقاء وأنوفهم المستقيمة ولحاهم الشقراء تجعل منهم نبلاء...»[979].

9 - المتاولة

أسفل قمة جبل لبنان تقطن طائفة تحدث عنها دو لامارتين وفولني في رحلتيهما، ولم يذكرا عنها الكثير ولكنهما سمياها بالمتاولة، ويقصد بها فولني الشيعة، فهو يقول إنهم قوم يوالون علي ويعادون عمر ومعاوية: «إلى الشرق من بلاد الدروز هناك في الوادي الذي يفصل جبالهم عن جبال دمشق، يقطن قوم من أقوام سورية يسمَّون بالمتاولة، ويتميزون عن غيرهم من السكان باتباعهم مذهبَ علي، كالفرس تمامًا»، ثم يضيف قائلًا: «إن اسم المتاولة له المعنى نفسه في اللهجة السورية، ويُقصد به موالو علي، وقد استبدلوا هذا الاسم بآخر، وهو العدلية، ويعني أنصار العدالة، نظرًا إلى استيائهم من التسمية الأولى، وهذه التسمية الجديدة أتت في إطار مذهبي، على غرار ما أتى به أهل السنّة، وهم من سينتصر للحق»[980]. أما دو لامارتين، فذكرهم في كتابه على أنهم يمثّلون ثلث سكان المنخفض اللبناني، وجاء على ذكرهم أيضًا في **الموسوعة العالمية**[981] أو مجلة العالمين.

تخفي هذه العبارات التي يوردها الرحّالة في ثنايا كتبهم، رسائلَ واضحة مغزاها أن هذه الأمم والإثنيات المتفرقة والمتعددة الأصل والدين ليست كما تبدو لهم في أوروبا جسدًا واحدًا، إنما هي في واقع الأمر أمم متفرقة ومتناحرة، بل إن الإسلام، تلك الأسطورة الذي سُمع صداها في أنحاء أوروبا منذ الحروب الصليبية، ما عاد بتلك القوة، وإن من الممكن إعادة النظر في الأسطورة التي قيدت المشروع التوسعي القديم وجعلته مستحيلًا، المشروع الذي حارب من أجله عظماء إمبراطوريات أوروبا وتحطمت عند أسوار هذه

الأرض آمالَه وآفاقَه على يد صلاح الدين، بل من السهل طرح وجهة نظر مغايرة لتلك التي سوَّقها الأولون في أوروبا.

خامسًا: صنف آخر من التمييز

لم تتوقف دراسات الرحّالة الفرنسيين الطوائفَ السورية عند تحديد العرق أو تمييز الدين أو حتى اللغة، بل ذهبت حتى إلى المظاهر الخارجية، كالأزياء الشعبية والهيئة الجسدية والتقاليد العرفية لمكوّنات النسيج الديموغرافي السوري كلها، حيث أدى هذا العنصر دورًا مهمًا في بلورة خريطة التمييز الطائفي والتصنيف المذهبي في بلاد الشام. على سبيل المثال لا الحصر، شدّد دو لامارتين على مسألة الهيئة والخَلْق عند الموارنة الذين تختلف - بحسب وصفه - ألوانهم وهيئاتهم عن غيرهم من الفصائل، مشبهًا إيّاهم بالأوروبيين: «وكأنها مستعمرة قد ظهرت بين القبائل»[982]. وهذا الوصف يعقبه آخر مختلف تمامًا خص به البدو، فقال إنه تبدو «على هيئتهم الشراسة، وعيونهم كعيون النسور، وثيابهم كثياب العصابات». ويرمي هذا التضاد - أو هذه المقاربة - في حقيقة الأمر إلى إبراز أوجه الاختلاف بين تلك الشعوب، فكونه يصف أحدهم بالأوروبي والآخر بالغجري الشرس، يرسل إشارة سهلة الالتقاط إلى ذهن القارئ بمدى الاختلاف وعمقه، فهو يضع نصب أعين متابعيه صورتين شتان ما بينهما. وغالبًا ما يعمد الرحّالة إلى تقديم صور كهذه عمن لا يشبهونه ولا يؤمنون بما آمن به. ولم يكن دو لامارتين وحده في هذا الميدان، حيث اتّبع كثير من الرحّالة هذا الأسلوب في كتاباتهم، لما له من أهمية تمييزية تحاكي ذهن القارئ، فبات الزي معيارًا من معايير التميُّز والانتماء إلى دين أو طائفة أو عرق مختلف. وضمن هذا السياق تتبارى الصور النمطية التي تُبرز ألوان كل منها مدى الاختلاف لكل فصيل اجتماعي وديني وقبلي، حيث توقفت عينا موريس بارّيه - مثلًا - على لون وشكل النصيريين الذين «لم تفارق صورهم اللورينية (نسبة إلى مقاطعة لورين الفرنسية) خيالي»[983]. وهذه الصورة في حد ذاتها تمييز عنصري، فتشبيهه إياهم بالفرنسيين فخٌّ نصبه للقرّاء لإيقاعهم في تصديق فرضية الرحّالة السويسري يوهان لويس بوركهاردت التي اعتقد فيها بتحدّر سكان هذه المناطق من أصول هندو - أوروبية، في دعوة - بطريقة أو بأخرى - إلى اتباع المثل الأوروبي الذي يتحدرون منه وترْك كل ما له صلة بثقافتهم ودينهم الشرقيين.

حمل هذا التمييز في باطنه غاية لم يخفِها الرحّالة في كتبهم، بل تناقلوها من جيل إلى آخر: ففي ظاهر الصورة يبدو هذا انعكاسًا ووصفًا موضوعيًا لا أكثر، أما في باطنها فتختفي رسالة تبشيرية ودعوة إلى هذه الشعوب للابتعاد عن ثقافتهم والعودة إلى أصولهم الأوروبية، فهنالك من يشبههم ويعتقد بمعتقداتهم ويسلّم أن المسيحية في الشرق الأوسط ليست بعيدة في واقع الأمر من المسيحية الأوروبية شكلًا ومضمونًا.

سادسًا: الاستشراق معرفة أم استعمار؟

كان الصراع القائم بين الغرب والشرق على الهيمنة موضوعًا تدارسه دايفد فانسون (David

Vanson) في كتاب له بعنوان **الحلم الشرقي والشرق الحقيقي** رأى فيه أن الصورة التي عمد الرحّالة إلى تسويقها في كتبهم نابعة من نظرة استعلاء عرق بشري على آخر، وأن هذا الصراع يمتد إلى عصور قديمة وليس وليد اللحظة: «إن الصراع القائم بين المسيحية والإسلام والمبني على وهم العالمية المسيحية تكمن وراءه تلك النظرة الأوروبية التي سوَّقها الرحّالة الفرنسيون في القرن التاسع عشر»[984]، فهذه النظرة الشمولية غذّت أفكار المستشرقين الفرنسيين الذين بذلوا الغالي والنفيس لتحقيق هذه الغاية بشتى أنواع الوسائل، ويضيف قائلًا: «ارتكز الخيال الشرقي على مجموعةٍ من الصور النمطية الجماعية التي سيّرها ووضع أسسها الفكر الغربي في أثناء رحلته في البحث عن الذات»[985].

يرى مؤلف **الاستشراق والتاريخ الإسلامي** فاروق عمر فوزي، أن فكر المستشرقين ودوافع الاستشراق اعتُنقت بظهور «فكر أدبي لا يؤمن إلا بالقهر والسيادة والتميز عرقيًا وثقافيًا»[986]، فخطاب الفكر السائد في القرن التاسع عشر في أوروبا كان خطابًا استعلائيًا نابعًا من قناعة الرحّالة أنفسهم أن: «كلّ هذه المفاهيم وغيرها التي سادت في المجتمع الأوروبي، أثّرت قصدًا أو من دون قصد في كتابات المستشرقين وتفاسيرهم في ما يخص التاريخ الإسلامي عمومًا، وأوقعتهم في أخطاء منهجية وتاريخية وفلسفية»[987].

لم يتفق المهتمون بشأن الاستشراق وعلومه (التاريخ والأدب والآثار وغيرها) على علاقة الاستشراق – مباشرة أو غير مباشرة – بمسألة صنع الأقليات والطوائف، حيث ذهبت طائفة إلى تأكيد تورط المستشرقين والمستعمرين في الدفع نحو حدة التوتر الطائفي، فيما تنفي أخرى هذه النظرية. ويبقى السؤال مع ذلك مطروحًا: كيف يكون للمستشرقين يد في صنع الأقليات مع العلم أن هذه الطوائف والأقليات ليست وليدة الساعة بل تضرب جذورها في الزمن البعيد، حتى إلى ما قبل نشأة الدولة الإسلامية؟

أدى تضارب الأفكار إلى انقسام المفكرين العرب طائفتين، فمنهم من يتفق مع هذه النظرية ومنهم من يلقي باللائمة على العرب أنفسهم وعلى تاريخهم الملطخ بالدماء والحروب الطائفية منذ ما قبل الإسلام وما بعده، ولا سيما في عهد الدولتين الأموية والعباسية. يقول محمد الفيومي مؤلف كتاب **الاستشراق رسالة استعمار**، وهو من مؤيدي هذه الفكرة، إن: «نظرية العرق تلخّص التعبير الحقيقي عن موقف الغرب من الإسلام والعرب»، ويقدم فاروق فوزي بعض دوافع الاستشراق على النحو الذي ساقته الطائفة الأولى، ويذكر منها الدافع الديني التبشيري، والدافع الاستعماري، والدافع العملي.

إن ما يشدّ انتباه القارئ هو ارتكاز الأغلبية من منتسبي هذه الطائفة من المفكرين العرب على محور الدافع الديني وطرحه على أنه ذريعة التدخل، حتى بات سائدًا اليوم في معظم الدراسات المتخصصة وغير المتخصصة في شأن الاستشراق والاستعمار، أن الكنيسة الغربية استعملت شقيقتها الشرقية في تحقيق مآربها.

إن الربط الذي قام به الفيومي في عنوان كتابه بين «الاستشراق» و«الاستعمار» يدعو إلى التساؤل عن كيفية تبشير الاستشراق بحلول الاستعمار، أو عن مدى ضلوع المستشرقين في تحضير الاستعمار. بالنسبة إلى إدوارد سعيد، لا ريب في أن الاستشراق كان أداة الاستعمار الخفية، وهكذا يطلق على كتابه اسم **الاستشراق**، ويؤكد فيه صنع الغربِ الشرقَ، ويعتقد أن معرفة الشرق مثّلت تمهيدًا للاستعمار: «تمخض عن المعرفة التي

حصدتها بريطانيا عن مصر استعلاء الأول واستنقاص الآخر»[988]. ورمى سعيد في الكتاب إلى تبيان أهمية عمل تلك المنظومة المسماة بالمستشرقين، حيث أدت المعرفة التي زوّد بها المستشرقون بريطانيا دورًا رئيسًا في مرحلة تحضير الاستعمار، واعتبر تلك المعرفة كالسلطة الفعلية.

ربما تبدو الصورة التي رسمها سعيد سوداوية بعض الشيء عن المعرفة، فالعلاقة بين العلم والقوة واردة ولا جدال فيها، إلا أن للعلم وجهه الإيجابي.

أما عن الفريق الآخر، كطه حسين وغيره، فلا يعتقدون أن للاستشراق علاقة مباشرة بالغزو، إنما كانت دوافع المستشرقين، ولا سيما الأدباء منهم، أدبية تحاكي واقع المدارس الأدبية للقرنين الفائتين، وقدم الحلم الشرقي للمدرسة الرومانسية المناخ الملائم لنمو هذا التيار الأدبي. لكن على العكس من هذه الشريحة الأدبية، كانت هناك شريحة أخرى من المستشرقين ممن لم يكونوا أدباء، بل سياسيين وفلاسفة وعلماء وغير ذلك، فما هو التيار الذي كان ينتمي إليه هؤلاء المستشرقون؟ يجيب عن هذا التساؤل الفيومي: «ولعل شريحة لا بأس بها من الجيل الجديد من الباحثين والمتخصصين بتاريخ الشرق عمومًا أو الإسلام خصوصًا، والذين يرفضون أن يطلقوا على أنفسهم تعبير 'المستشرقين'، سيسيرون على نهج هذه الفئة من المستشرقين في دراساتهم التي بدأت بالظهور واتسمت بقربها من الحقيقة والتزامها المنهج العلمي المتجرد قدر الإمكان، إذا اقترنت بالفئة ذات المنهج المتزمت». وإلى هذه الفئة ينتمي الباحث والرحّالة فولني والقنصل هنري جي والقائد العسكري ألبير فيليب. وفي الشأن نفسه، يقرن الكاتب يحيى مراد في كتابه **معجم أسماء المستشرقين والاستشراق** عمومًا هذه النخبة بالاستعمار مباشرة، ويرى أن للاستشراق أيديولوجيا ترتبت عنها دوافع اقتصادية وسياسية ودينية، ولعل المبدأ المعروف «فرق تسد» - يقول المؤلف - كان مبررًا رئيسًا في تلك الحملة وخادمًا للاستعمار، وهو في حقيقته مشروع بدأ به المستشرقون: «فمن الجلي أن أسبابًا أيديولوجية تكمن وراء كل ذلك، يكفي دليلًا أن الغرب لم يتردد في سبيل تحقيق أهدافه الأيديولوجية في استخدام جميع الوسائل المشروعة وغير المشروعة، قانونية أكانت أم غير قانونية، حتى أرسى قواعده الأيديولوجية التي تبرر أعماله، ومنها 'الغاية تبرر الوسيلة'، 'فرق تسد'، 'اقتل تعش'»[989].

سابعًا: بلوغ الغاية

تعدّ منطقة حوض البحر المتوسط مركزًا لصراعات دولية منذ القدم، فتهافتت عليها كبرى الإمبراطوريات في العالم حتى أصبحت مدرسة للاستعمار الأوروبي، وهذا يعود إلى أهميتها الجيواستراتيجية، فهي تعد ملتقى ثلاث قارات ومحورًا أساسيًا للعالم القديم والحديث في آن. اشتد الصراع بين الغرب والشرق طوال القرنين الماضيين، وتخلّلته وقائع تاريخية حاسمة. استمر هذا الصراع التوسعي وبلغ أشده في القرن التاسع عشر، ولم يغب عن أعين الإمبراطوريتين الإنكليزية والفرنسية هدف استرجاع الأراضي المقدسة وتنفيذ عهودها، حيث عمدتا إلى إضعاف الإمبراطورية العثمانية بتأجيج النزاع الداخلي وذر بذور الخلافات الإثنية والدينية. ومنذ سيطرة العثمانيين على بلاد الشام بادرت الإمبراطوريات الأوروبية بالضغط

على السلطنة من أجل حماية الأقليات الدينية في سورية، فربطت فرنسا بالموارنة والكنيسة الكاثوليكية علاقات وطيدة. أما بريطانيا، فأقامت علاقة متينة باليهود والدروز والمسيحيين البروتستانت في بلاد الشام، وتجسدت هذه العلاقات في أنواع الدعم كافة، ومنه إرسال شبان منهم إلى فرنسا للدراسة، واستفادت فرنسا منهم كل الاستفادة، حيث أدرجت بعضًا منهم في مدرسة الشبان للغات.

عمل خريجو هذه المدرسة مترجمين للرحالة الفرنسيين في أثناء رحلاتهم، ويذكر دو لامارتين في كتابه **ذكريات وانطباعات وأفكار في خلال رحلة إلى الشرق**، أن ترجمانه الماروني كان يتحدث الفرنسية لأنه عاش في فرنسا فترة طويلة. وأشار إلى هذه الظاهرة الباحث موسى سارجا في مقالة درس فيها دور المترجمين في رحلات الأوروبيين خلال القرن التاسع عشر، حيث يقول: «ظهرت هذه الشخصية في القرن التاسع عشر، تحديدًا عند وصول أفواج الرحّالة إلى الشرق، بوصفها عاملًا رئيسًا في الرحلات. لم يكن مترجمًا ومرشدًا فحسب، بل كان خادمًا وطبّاخًا وحارسًا. كانت أصول هذه الشخصية من المسيحيين الشرقيين أساسًا (عادةً هم من اليونانيين أو الأرمن، وأحيانًا من يهود الشام)، ومن هذا المنظور تبدو لنا هذه الشخصية قريبة من الأوروبيين دينيًا ومن الشرق ثقافة»[(990)].

تبلورت الروابط بين هذه الأقليات من جهة وأوروبا من جهة أخرى، لا في الجانب الثقافي والخدمي فحسب، بل المعلوماتي أيضًا، وقدمت هذه الشريحة خدمات لا تحصى ولا تعد على الصعيد المعلوماتي، فزودوا المستشرقين بمعلومات كانوا يجهلونها، وإلا فمن أين لفولني أن يلمَّ بهذا الكم من المعلومات عن حالة سورية السياسية التي أوقف لها الجزء الثالث من كتابه **رحلة إلى مصر وسورية**، الذي يسرد فيه سلسلة من الحروب الداخلية والنزاعات الإقليمية على الهيمنة التي عاشتها سورية وأدت بها إلى تقسيم طائفي وإقليمي؟ كما ركز بوجولا على أهم النزاعات، كحرب إبراهيم باشا على سورية في عام 1831 التي أشعلت نار الفتنة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، لتبدأ بعدها الحروب الطائفية والمذهبية، حيث أثار وقوف المسيحيين إلى جانب القوات المصرية نقمة المسلمين والدروز على السواء، ما أدى إلى حدوث بعض المناوشات بين الدروز والمسيحيين في مناطق عدة من جبل لبنان والبقاع، وأدى كذلك إلى ثورة الدروز في عام 1838 . لكن المصريين وبمساعدة جيش من الموارنة، وفي مقدمهم الأمير بشير، أسكتوها.

لم تأتِ حوادث 1860 إلا بعد حالة من التوتر العرقي والديني والتعبوي الذي زرعته الأيدي الخفية التي أشعلت فتيل الفتنة الطائفية، فاصطف المسلمون، شيعة وسنّة، مع الدروز في هذه الحوادث، وجاءت في إثرها إبادة المسيحيين في دمشق والجبل، حينئذا حانت الفرصة التي طالما انتظرها الأوروبيون، فزداوا الضغط على السلطان من أجل تدخل فرنسي وبريطاني لحماية المسيحيين. يتحدث الرحّالة بوجولا في مراسلاته مع معلمه ميشون عن هذه الحوادث واصفًا إياها بالإبادة. وسارع السلطان لاستدراك الأمور، حيث لم يشأ أن يدخل حربًا جديدة مع الأوروبيين، فأرسل فؤاد باشا، أحد أقوى قادة جيشه، مع صلاحيات غير محدودة لإعادة الاستقرار وإحقاق العدل.

كان لا بدّ للإمبراطوريتين العظميين، إنكلترا وفرنسا، من أن تتنافسا على كثير من المصالح السياسية

والتجارية، وأن يؤدي هذا إلى الخلاف بينهما، ولكنهما كانتا شريكتين في لعبة التفكيك.

في إثر الحرب العالمية الأولى، تمكنت إنكلترا وفرنسا من الوصول إلى غايتهما وتقاسمتا التركة، وتقول الباحثة والمؤرخة الفرنسية جولي داندورين في حديثها عن الإدارة الفرنسية لسورية تحت الانتداب، إن فرنسا أعادت تحديد المناطق الجغرافية والإدارية التي خضعت لسلطتها: «وكانت تسعى بهذا التقسيم الإداري الجديد إلى إنشاء دولة لبنان الكبرى المسيحية ودولة في حلب ودولة في دمشق ودولة للعلويين ودولة مستقلة للدروز، لكنها لم تتمكن من تنفيذ المشروع برمته فأقامت فدرالية سورية عاصمتها دمشق»[(991)]. وأكدت الباحثة والمؤرخة نادية هامور، أنّ لفرنسا دورًا أساسيًا في زرع مفهوم الانتماء العرقي والإثني والديني لهذه الطوائف والأقليات، حيث شجعت الحكومة المتنفذة في سورية على نشوء الاختلاف والانتماء الطائفيين وإبرازهما، وتجسد هذا المشروع - وفق رأيها - في إنشاء دولة لبنان: «عملت فرنسا على تقوية القوميات والديانات ودعمها في المنطقة، وعملت على فصل لبنان عن سورية، وأعلنت سورية دولة مستقلة في الأول من أيلول/ سبتمبر 1920»[(992)].

خاتمة

إنّ التعددية السكانية السورية حقيقة لا يختلف عليها اثنان، ولهذه التعددية سلبيات وإيجابيات، فالتنوع السكاني يعطي سورية لونًا خاصًا وفسيفسائية متعددة الثقافات والأفكار، لكن بهوية مشتركة ومتحدة. ومن سلبياتها أن حقوق الأقليات ربما تهضم في غياب المساواة وينتج منها مناخ من المشاحنات والنزاعات، فسورية عاشت، ولا تزال تعيش، هذين الجانبين بألوانهما كلها، فهي تفتخر بنسيجها الاجتماعي المتلون الثقافات، وتعاني في الوقت نفسه نزاعات داخلية أسالت لعاب الطامعين والمتربصين بها.

استطاعت النخبة المتميزة من الرحّالة أن تقتنص فرصتها، وتستغل بعض نقاط الضعف التي نتجت من نزاعات التعدد السكاني والطائفي، لتنقل صورة مبالغًا في ألوانها، فرسم الرحّالة الفرنسيون بريشاتهم التي صنعوها في مدارس الاستشراق، صورة تجسد هذا التعدد الطائفي بمكوناته وجوانبه كلها، السلبية والإيجابية، لكنهم ركّزوا على النزاعات والأقليات المهضومة، ولا سيما عندما تكون الضحية من بني جلدتهم وأبناء عمومتهم. تعمّد الرحّالة نقل هذه الصورة بهذه الألوان التي لا تعكس الواقع كما يبدو، أو كما كان لهم أن ينقلوه، واستخدموا في هذه الحرب الإعلامية تلك الأسلحة التي تعلموا فنونها في تكوينهم الفكري.

إن ما تقوم به وسائل الإعلام الحديثة اليوم لا يختلف في المبدأ والوسيلة عن تلك التي قادها ودشّنها أسلافهم من الرحّالة، فالصورة التي تسوَّق اليوم عن الشعوب والثقافات والأعراق وبعض الجماعات ذات الأصول الجغرافية والقومية المختلفة والمتعددة وبعض الاتجاهات السياسية والفكرية، ما هي إلا مظهر من مظاهر الصورة النمطية السلبية. وهي بهذا تهدد بانفجار طائفي تغمره الصراعات والكراهية في المنطقة، وترسي في جوانبها حقَّ التدخل المشروع لفك الخصام والنزاع. لكن هذا التدخل لم يلبِّ نداءَ تلك

الشعارات التي حملها المفكرون فحسب، بل تجاوزها ليلبي مطالب من كانوا وراء الهجمة الإعلامية ويبسط سلطته على الأرض ويستعيد ماضيه الذي انكسرت عند حدودها شوكته في السابق.

تسابق البريطانيون والفرنسيون في ماراثون السيادة الجغرافية في الشرق الأوسط، ونتج منه اصطدام الطرفين في بعض الأقطار، والتقت أهدافهما في بعضها الآخر. ولا يخفى على قارئ التاريخ الدور الذي قامت به فرنسا وبريطانيا في القضاء على الرجل المريض (السلطان العثماني).

لكن لا يمكن أن نلقي باللائمة على المستشرقين فحسب، بل على أهل المنطقة بالدرجة الأولى، فلو استوعب مفكرو العرب مسألة الطائفية وأخمدوا نيرانها التي ما فتئت تحرق كل من عليها، لما نجعت خطة «صب الزيت على النار». ولو عدنا إلى حوادث ثورة الدروز في عام 1860 التي مثلت الذريعة الكبرى للمستعمر لدخول سورية بصفة حامٍ للأقلية المسيحية، للاحظنا أن الصورة لم تنقل بالوجه المطلوب، فالمزايدات والمبالغات ملأت الرواياتٍ، وكان لها أثر بالغ الأهمية في ردّات فعل الشريحة التي كانت تقرأ هذه الكتب. ولا يخفى علينا جميعًا أن فرنسا كانت تعيش عصر التنوير الذي أخرج عظماء الأدب الأوروبي، حيث كانت الكتب تطبع وتباع وتوزع بدعم من السلطات، وهذا حقيقة نجدها مثلًا عند دو لامارتين الذي حصل على دعم من الحكومة الفرنسية لإتمام رحلته، أو هنري جيز الذي بقي في الشام بصفة قنصل تجاري لمدة تتجاوز العشرين عامًا. إن رموز تلك الحقبة كثر، ونذكر منهم أيضًا موريس بارّيه الذي دعا علنًا في كتابه **تحقيق في بلاد الشرق**، الجيش والسلطة والشعب إلى استرداد الحق المسلوب والتدخل الفوري في سورية لحماية الوجود المسيحي، وأرسل رسالة واضحة إلى السلطات وأصحاب الشأن يطالب فيها بإقامة جمعيات كهنة الرسالة اللعازاريين في سورية، إذ إن هذه الجمعية كانت قد تأسست في أوائل القرن السابع عشر استجابة لنداء القديس فانْسان دي بول (Vincent de Paul)، وتدعو إلى استمرار الدعوة التبشيرية، وأراد لها بارِس أن تكون استعمارية.

خلاصة القول إن الصورة التي نُقلت عن الشرق لا تستجيب لمعايير الصدقية العلمية كما يجب أن تكون، بل لبّت أهدافًا وُضعت سلفًا ونُفّذت في أمد طويل، وكانت تقتضي تهيئة الجانب الفكري للحملة الاستعمارية. واستطاعت تلك الكتب مجتمعة أن تؤدي مهمة تهيئة الفكر والعواطف، فكانت تلك هي المدرسة الحقيقية لحرب الإعلام بوسائل تصاحب عصر النهضة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث مثّل الكتاب وسيلة للحرب لا المعرفة فحسب.

في خاتمة هذا العرض، نستطيع القول إن الصورة النمطية للشعب السوري لم تكن خيالًا من خيالات الأدب الأوروبي، ولا سيما الفرنسي، بل حقيقة، لكنها رُسمت بريشة من اختار ألوانها، وعُرضت بصورتها الأخيرة في صالونات صانعيها بوصفها أدبًا وفكرًا جديدين.

المراجع

1 - العربية

الحلبي، سليمان. **الطائفة النصيرية: تاريخها وعقائدها**. ط 2. الكويت: الدار السلفية، 1984.

عمايرة، إسماعيل أحمد. **بحوث في الاستشراق واللغة**. عمّان: دار البشير، 1996.

النواوي، محمد بن عبد الغني. **رؤية إسلامية في الصراع العربي الإسرائيلي**. [د. م.: د. ن.]، 1983. 2 ج.

ج 1: **مؤامرة الدويلات الطائفية.**

2 – الأجنبية

arrès, Maurice. Le Cultes du Moi, le Jardin de Bérénice. Paris: Plon, 1928.

e Vogüé, Eugène – Melchior. Syrie, Palestine. Paris: Plon – Nourrit, 1887.

uys, Henri. Un Derviche algérien en Syrie. Paris: Just Rouvier, 1845.

ouis Philippe, Albert. Le Comte d'Orléans, le comte de Paris, Damas et le Liban, Extrait du journal d'un voyage en Syrie au printemps de 1860. London: W. Jeffs, 1861.

oënis, Taha Hussein. Présence de l'Islam dans la littérature romantique en France. Le Caire: Dar – al – Maaref, 1960.

iebuhr, Carsten. Voyage de M. Niebuhr en Arabie et en d'autres pays de l'Orient avec des observations de MR. Forskal. Suisse: Chez les libraires Associés, 1780.

oujoulat, Baptiste. Voyage dans l'Asie Mineur. Paris: Ducollet, 1840.

verdota, György. Ecrire le voyage. Paris: Presse la Sorbonne Nouvelle, 1994.

olney, Constantin – François. Voyage en Egypte et en Syrie. Paris: Bossange Frères, 1822.

l – Zaum, Abdulmalek. La Part de la Syrie dans les récits de voyage. Berlin: Paf, 2013.

(956)

Alphonse de Lamartine, Préface à ses discours et articles sur la question d'orient (Paris: Charles Gosselin / Furne & Cie, 1840), p. 5.

(957)

Alexander De Laborde, et al, Voyage de la Syrie, Léon De Laborde (préface) (Paris: Firmin Diderot, Frères editeurs, 1837).

(958)

Yvelise Bernard, L'Orient du XVIe siècle: Une Société musulmane florissante, Histoire et perspectives Méditerranéennes (Paris: L'Harmattan, 1988), p. 80.

(959)

Edward Said, L'Orientalisme: L'Orient créé par l'Occident, coll. La couleur des idées (Paris: ed. du Seuil, 2003), p. 142.

(960)

Robert A. Kann, A History of the Habsburg Empire, 1526 – 1918 (Berkeley, CA: University of California Presse, 1980).

(961)

Roger Bigelow Merriman, Suleiman the Magnificent, 1520 – 1566 (United Kingdom: Read Books, 2007).

(962) أحمد درويش، **الاستشراق الفرنسي والأدب العربي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997)، ص 10.

(963) المرجع نفسه، ص 16.

(964)

Louis Philippe Albert d'Orléans, Damas et le Liban: Extrait du journal d'un voyage en Syrie au printemps de 1860 (Londres: W. Jeffs, 1861), p. 16.

(965)

Valéry Berty, Littérature et Voyage: Un essai de typologie narrative des récits de voyage français au XIXè siècles, Langue et parole (Paris: L'Harmattan, 2001), p. 70.

(966)

Constantin – François Volney (préface), Voyage en Syrie et en Egypte, pendant les années 1783, 1784, et 1785, 3 vols. (Paris: Bossonge Frères, 1822), vol. 1.

(967)

Jean – Claude Berchet (introduction, chronologie, notices biographiques et index), Le Voyage en Orient: Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIXe siècle, Bouquins (Paris: Robert Laffont, 1985), p. 19.

(968)

Said, p. 99.

(969)

Volney, vol. 1, p. 265.

(970)

Alphonse de Lamartine, Oeuvres de Lamartine: Souvenirs et portraits (Paris: Hachette / Furne / Jouvet, 1897), p. 179.

(971)

Volney, p. 341.

(972)

Ibid, vol. 1, p. 334.

(973)

Ibid, vol. 1, p. 350.

(974)

Maurice Barrès, Une Enquête aux pays du Levant, 2 vols. (Paris: Plon – Nourrit, 1923), p. 162.

(975)

Volney, p. 395.

(976)

de Lamartine, Oeuvres de Lamartine, p. 548.

(977) يقسّم رينيه ديسو النصيرية أربع طوائف:

– الحيدرية: نسبة إلى «حيدر»، لقب علي بن أبي طالب.

– الشمالية: وهم يقولون إن عليًا هو السماء، ويسكن في الشمس، والشمس هي محمد. ويذهبون مدى بعيدًا في تأليه محمد. ويلقبون أيضًا بالشمسية.

– الكلازية أو القمرية: ويعتقدون أن عليًا يقيم في القمر. ويرون أن الإنسان إذا شرب الخمر الصافية يقترب من القمر. وينتسبون إلى الشيخ محمد بن كلازي.

– الغيبية: ويعتقدون أن الله تجلى واختفى، والزمان هو زمان الغيبة ويقرون أنه «الغائب» هو الله الذي هو علي. «ويعتقد ديسو أن محمد بن نصير النميري هو المؤسس الفعلي للنصيرية وسميت هكذا نسبة إليه»، ويضيف قائلًا: «كانوا يدعون بالنميرية، ثم اتخذوا اسم النصيرية منذ عهد شيخهم الخصيبي». انظر:

René Dussaud, Histoire et Religion des Nosairis (ParisC Librairie Emile Bouillon, 1B00), pp. 40, 77 - 7B, B4 - B6 et BA

(978)

Barrès, vol. 1, p. 224.

(979)

de Lamartine, Oeuvres de Lamartine, p. 544.

(980)

Volney, p. 220.

(981) في تعريف الشيعة للعدلية قيل: «مصطلح يطلق على الإمامية والمعتزلة القائلين بالعدل الإلهي، وأن الله تعالى يجازي العباد بحسب أفعالهم في الدنيا فيدخل الجنّة أهل الطاعة، ويدخل النار أهل المعصية،

ويطلق لفظ العدلية في قبالة لفظ الأشاعرة الذين يقولون إن الله تعالى هو المالك في خلقه يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فلو أدخل الناس كلّهم الجنّة لم يكن حيفًا، ولو أدخلهم كلّهم النار لم يكن جورًا». انظر: كاضم خضير ياس، «من هم المرجئة ومن هم العدلية ومن هم الوعيدية،» مركز الأبحاث العقائدية، http://www.aqaed.com/faq/7325/، (تمت زيارة الموقع في 15/ 5/ 2014).

(982)

de Lamartine, Oeuvres de Lamartine, vol. 1, p. 543.

(983)

Barrès, vol. 1, p. 235.

(984)

David Vanson, «L'Orient rêvé et l'Orient réel,» Revue d'Histoire littéraire de la France, vol. 104 (2004), p. 75.

(985)

Ibid, p. 104.

(986) فاروق عمر فوزي، **الاستشراق والتاريخ الإسلامي: القرون الإسلامية الأولى** (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، 1998)، ص 27.

(987) محمد إبراهيم الفيومي، **الاستشراق رسالة استعمار** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1993)، ص 28.

(988)

Said, p. 47.

(989) يحيى مراد، **معجم أسماء المستشرقين والاستشراق**، منشورات محمد علي بيضون (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص 34.

(990)

Moussa Sarga, «Traducttor, traditore, figure du drogman dans les récits de voyage,» dans: György Tverdota (ed.), Ecrire le voyage (Paris: Presse la Sorbonne Nouvelle, 1994), p. 101.

(991)

Julie D’Andurain, «Alep ou Damas?,» La voie de l’épée (30 août 2013), <httpC/lavoiedelepee.blogspot.com/2013/0A/alep-ou-damas -par-julie-dandurain.html>.

والكاتبة أستاذة مبرزة ودكتورة في التاريخ تعمل في جامعة السوربون.

(992)

Nadia Hamour, «La Mise en place de mandats au Moyen - Orient: Une ‘malheureuse innovation de la paix’?,» Magazine moyen - orient (August 2009), https: / / goo.gl / mLQZdx.

الفصل الخامس والعشرون
الطائفية والطبقية والوطنية في تاريخ سورية الحديث والمعاصر ...... عبد الله حنا

مقدمة: في أسباب الركود والتخلف وتأثيره في استمرار الطائفية

لنطرح السؤال الآتي: هل ثمة علاقة بين المسألة الطائفية والواقعة التاريخية التالية: مجتمع ذو ماض تاريخي عريق ومجيد، حمل على أكتافه ثقافة وحضارة إنسانيتين بلغتا الأوج في القرن الرابع الهجري، لتخبوَ هذه الحضارة العربية الإسلامية الزاهرة وينطوي المجتمع متقوقعًا في عهود من الظلام، ساكنًا راكدًا قرونًا عدة؟

لا نريد الخوض هنا في أثر الاجتياح المغولي التتري والغزو الإفرنجي؛ فهذه مسألة يطول النقاش فيها. ما نريد الإشارة إليه هو أن التخلف لم يكن الاستعمار سببه الرئيس، فقبل هذا العامل الخارجي شهدت المجتمعات العربية الإسلامية، بعد القرن الثالث عشر الميلادي وقبل مجيء الاستعمار، قرونًا من السكون والركود بعد انهزام العقلانية وسيادة الاستبداد السلطاني لدول الإقطاع العسكري السلجوقي والمملوكي والعثماني، التي خنقت إرهاصات التطور والتقدم، وعرقلت الانتقال من نظام طوائف الحِرَف إلى الثورة الصناعية، ومن ثم الانتقال من الإقطاعية إلى الرأسمالية.

من يقرأ كتابات مؤرخي تلك الفترة يرى بوضوح الطرائق والوسائل التي اتبعها حكام المماليك والعثمانيين في فرض الضرائب الباهظة والأتاوى المتكررة، وابتزاز الأموال، ونهب الثروات والمحصولات، وصرفها في الأمور الترفيهية الاستهلاكية غير المنتجة. ويلمس القارئ دور أولئك الحكام المستبدين في عرقلة إبداع القوى المنتجة وإقفال بوابات التطور والنهوض.

في ما يلي نماذج من الأدبيات العربية الشامية المتطرقة إلى الاستبداد أصل البلاء، ولن نسرد الأدبيات المصرية خوفًا من الإطالة:

– بعنوان «ظلامات عهد الظلمات» لخّصت جريدة **المقتبس** الدمشقية النهضوية في عام 1910 الوضع من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر الهجري بالجمل الآتية: «كانت أشقى العصور. لا حكم فيها إلا للقوة، ولا عدل يُحْيِيها، ولا عِلم يُنهضها، وخصوصًا في الأيام التي سادت حكومة الإقطاعات»[993].

– يلخّص مؤرخ الشام محمد كرد علي الحالة في تلك العصور بالجملة الآتية: «كان أهل الشام بين ظالم ومظلوم»[994].

– قبل قرنين من كلام كرد علي، وصف المؤرخ ابن جمعة المقار الحوادث في دمشق عام 1136هـ – 1725م كما يلي: «وفي هذه الأيام كان الظلم الشديد الزايد وكثرة العوانية، حتى صارت أرض الشام مشغولة بالظلم، وتمادى هذا الحال وقلّ المسعف حتى بالقال... أما أهل البلد فلم يبق لهم جلد، وحارت عقول المحلات من قول هات هات، وهم رعايا بادية بين ذياب عارية»[995].

– على منوال ابن جمعة وصف البديري الحلاق الحالة في دمشق في عام 1725م بالجمل الآتية: «غير أنه ما فيه من يفتش على الخلق بالرحمة والرأفة من الحكام والوجوه. والخَزّانة كثيرون، والأكابر ساكتون، والحكام يأكلون، فإنا لله وإنا إليه راجعون»[996].

– يصف المعاصر للحوادث ميخائيل بريك، قدوم الوالي العثماني الجديد إلى دمشق في عام 1171هـ – 1758م على النحو الآتي: «ومعه عساكر كثيرة مثل جراد زحّاف أشكال وألوان، فخافت دمشق أكثر من الأول... دخل على الوزير (أي الوالي) في مدة سبعين يومًا نحو أربعة آلاف كيس من ظلم أهالي دمشق من الموالي والرعية والحرف، ومن النصارى والإفرنج واليهود، ومن البساتنة، ومن أهالي الأراضي، ومن أهالي القرايا التي نحو الشام، على أن فُقد القرش من الشام بالكلية. وعساكر الوزير طافت على القرى والضياع التي نحو الشام ونهبوها نهبة خفية وخربوا البلاد والزراعات ودور الفلاحين»[997].

– مدّ والي عكا أحمد باشا الجزار، وهو من التلاميذ النجباء «لمدرسة المؤامرات والاغتيالات والسلب والنهب والغدر والمكائد السلطانية العثمانية»، نفوذه إلى ولاية الشام. ويصف المؤرخ ميخائيل الدمشقي حالة الناس التي لم تأخذ أي قسط من الراحة بسبب مظالم الجزار، وهي: «طلب القرش ظلمًا، نهب البضائع من جهة وطرحها في الأسواق بأسعار مرتفعة، حوادث كثيرة مقهرة ومغمة من أنواع كثيرة»[998].

– تعكس ترجمة الشيخ راغب الطباع (الحلبي) أعيان القرن التاسع عشر أحد جوانب الحياة في المجتمع الراكد لتلك الفترة، حيث صنف الأعيان على النحو الآتي[999]: «أعيان اشتهروا بالخوارق، أو عرفوا بالجذب، وهم خلفاء الأولياء، أو فقراء خدموا السلك (الطريق) بأمانة وصدق، أو تجّار ومعلمو حرف، أو علماء [والمقصود بالعلم هنا هو العلم الديني، لأن العلوم الأخرى كانت مجهولة لديهم]، وأخيرًا أعيان على صلة بالسياسة»[1000].

هكذا يتبين أنه لم يكن من السهل على رواد النهضة نشر أفكارهم في أجواء القهر والظلم والعسف السلطاني: فمؤرخ الشام محمد كرد علي يلخص الوضع بالجملة التالية: «كان المرء سريًا في ثلاثة أمور: في ذهبه وذهابه ومذهبه»[1001]. ووصْفُ كرد علي هذا يهدينا إلى فهم المسألة الطائفية؛ في حين يختصر الشيخ المستنير محمد بهجت البيطار الاهتمام بالأمور التافهة والاعتقاد بالخرافات والأساطير والخوارق، واصفًا عصر جده (1253 – 1335 هجرية) بالجملة الآتية: «كان عصره عصر جمود على القديم وتلقي الأقوال بالتسليم من دون تمحيص للصحيح من السقيم»[1002]. وفي ذلك الجو الفكري السقيم كان من الطبيعي «أن

تَقِلّ» – كما كتب القساطلي في عام 1879 – «بضاعة المعارف، لرواج بضاعة السيوف والعصي»[1003]؛ إضافة إلى ذلك، جاء في تقرير الوالي المصلح مدحت باشا عن أحوال سورية في عام 1879[1004]: «فالأوامر التي ترسل من الآستانة مقصورة على طلب المال والجند»[1005].

أولًا: تحركات العامة في المدن العثمانية الشامية ماقبل الرأسمالية

1 – العامة في المدن العثمانية (دمشق وحلب)

العامة هي بخلاف الخاصة[1006]، حيث اختلف مدلولها من عصر إلى آخر ومن مؤرخ إلى آخر منذ دخولها اللغة في العصر العباسي. وفي التاريخ العربي أُطلق على العامة أوصاف، منها: الغوغاء، الجماهير الدهماء، الجهال الأختام، الأوباش، الرعاع... وغيرها.

تألفت العامة في كل من دمشق وحلب في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر من الفئات الآتية[1007]:

– **الحِرَفيون**، وهم عماد العامة وروحها، وانقسموا ثلاث شرائح: المعلمون، الصناع، الأجراء.

– **التُجّار**، وهم في منزلة بين العامة والخاصة. والتجار أصناف، فمنهم من يتاجر بالمنتوجات المحلية ومعظمهم من المسلمين، ومنهم من اختص بالتجارة الخارجية وكان معظمهم من المسيحيين العرب أو المستعربين. ولا بدّ من الإشارة هنا – في ميدان بحث المسألة الطائفية – إلى دور القوى الرجعية في «تحريك» العامة المتخلفة ضد طلائع التطور البرجوازي المتمركزة عمومًا بين أغنياء المسيحيين.

– **الباعة**.

– **الخدم**، وكانوا رقيقًا أو أحرارًا عملوا في قصور الحكام والأغنياء.

– **الجند**، المتحدرون من جذور محلية (اليرلية).

– **العامة الرثّة**، من لصوص ومجرمين وشحاذين وقوادين ومومسات ومتسكعين في أزقة المدن وساحاتها وغرباء عاطلين من العمل ومهرجين وطبّالين وراقصات ومجاذيب وغيرهم.

هذه العامة، وبالتحديد عمودها الفقري من الحرفيين، قامت بعدد من التحركات والانتفاضات تنوعت أسبابها وأشكالها وأهدافها، وكانت على العموم تدور في إطار المستوى المتدني لتطور القوى المنتجة، وسيادة الإنتاج اليدوي البسيط، وبطء تطور العلاقات القائمة على تبادل البضائع بالنقود. لم يُتح لهذه المدن الحرفية المنغلقة على ذاتها والمقسمة إلى حارات تحميها بوابات مغلقة ليلًا، طَرق أبواب الرأسمالية والثورة الصناعية. وجثم على صدر هذه المدن حكام الدولة السلطانية بعساكرها وجباة ضرائبها وأيديولوجيتها المعروفة. ولم يكن أمام العامة المقهورة سوى «الانتفاضات» المتلاحقة تحت سقف «الولاء للسلطان»، الذي كانت تجهل كيف يعيش وبطانتَه في قصور عاصمة السلطنة اسطنبول.

– 2 الملامح الرئيسة لتحركات العامة

– لم توجَّه انتفاضات العامة مباشرة ضد السلطة المركزية السلطانية في اسطنبول، بل وُجهت نار غضبها إلى ممثلي السلطة الإقطاعية في الولاية.

– سرعة قيام التحرك وسرعة خموده، واتصاف معظم التحركات بالعفوية وعدم التنظيم والفردية.

– قيام التحركات نتيجة الأسباب الآتية: كثرة الضرائب أو زيادتها، ارتفاع الأسعار، احتكار المواد الغذائية أو قلتها، تعسف حكام الولاية.

– اشتراك الطرق الصوفية علنًا في كثير من التحركات. وهنا بدا واضحًا الارتباط العميق بين الفِرَق الصوفية والعامة، ولا سيما الحرفيين. وكانت فرق الصوفية بمنزلة الأحزاب السياسية للعامة، حيث امتزج النضال الاجتماعي والديني والسياسي.

– استخدمت العامة في كثير من الأحيان المقاومة السلبية عند تعذر المقاومة العلنية المكشوفة.

– لم تكن ثمة حركات زندقة ذات شأن.

– انفصال المدينة عن الريف في مجال التآزر والتضامن.

– 3 الأشراف في مواجهة طغيان إنكشارية حلب

وقف السادة أشراف حلب في وجه تسلط الإنكشارية على رقاب العباد وأموالهم[1008]، وشهدت حلب عددًا من المعارك وحرب الشوارع بين الأشراف الممثلين للعامة من الحرفيين والتجار والإنكشارية المسيطرة عسكريًا على المدينة. ففي عام 1208هـ/ 1797م مثلًا، استفحل – كما تذكر وثائق تاريخية عن حلب – «أمر الإنكشارية وازدادت شرورها وآثامها وسيطرت على مقاليد الحكم كافة في حلب، وجرّدت الوالي من سلطاته. وبعد أن نهب الإنكشاريون الأرزاق الواردة إلى حلب من خارجها، خافهم الوالي فهرب إلى ضواحي حلب، تاركًا المدينة في يد العسكر تعبث بها كما تشاء. وعندما شعرت الإنكشارية بازدياد نقمة أهالي حلب وتحفزهم للقتال عقدت معهم صلحًا صان مصالح العامة وحدَّ من تعديات الإنكشارية»[1009].

لكن الصراع بين الإنكشارية والسادة الأشراف ما لبث أن اندلع من جديد في رمضان من عام 1112هـ – 1797م، فالإنكشارية تراجعت عن الصلح السابق وعادت إلى عادتها القديمة في السلب والنهب وابتزاز الأموال، وكان على السادة الأشراف زعماء العامة الوقوف، كما هي العادة، في وجه الطغيان العسكري الإنكشاري، لكن نسبة القوى – ولا سيما من حيث التسليح – كانت راجحة إلى جانب الإنكشارية، فتغلبوا على السادة الأشراف بعد قتال استمر عددًا من الأيام، فتراجع الأشراف والتجأوا إلى جامع الأطروش بجوار القلعة وتحصنوا فيه، وحاصرتهم الإنكشارية ومنعت الماء والقوت عنهم، وشددت عليهم الحصار أيامًا. وبعد أن نفدت مؤونة السادة الأشراف في الجامع ونفد صبرهم وفتك بهم العطش طلبوا الصلح، فأمنتهم الإنكشارية على أنفسهم وحلف قادتها الأيمان المغلظة على الأمان، وعندما فتح السادة الأشراف

باب الجامع، هجم الإنكشاريون عليهم هجوم الذئاب الكاسرة «وفتكوا بهم قتلًا وجرحًا وسلبًا وسبيًا، والسادات يستجيرون بهم ويستغيثون بالنبي وآله فلا يلتفتون إليهم». وتنوعت وسائل قتل السادات على يد الإنكشارية، «فمنهم من يقتلونه نحرًا في عنقه، ومنهم من يبقرون بطنه، ومنهم من يفلقون بالسيف هامته، ومنهم من يذبحونه من قفاه أو من عنقه، ومنهم من يطرحونه في البئر أو في حُفيرة حيًا»، حتى قضوا على جميع المحاصَرين في الجامع، ثم انتقلوا إلى بيوت السادة الأشراف للقضاء على الأطفال في بيوتهم ونهب أموالهم[1010].

كانت مذبحة جامع الأطروش هزيمة منكرة للسادة الأشراف قادة العامة التي أصيبت بنكسة قاتلة في تحركها للدفاع عن حقوقها وكرامتها، ووصمة عار في جبين الإنكشارية «حامية» الدولة العثمانية ورعاياها. وهذا نموذج مما خلّفه لنا التراث السلطاني.

وحدادًا على أرواح من قُتل في مذبحة جامع الأطروش، نُزِعَت عن مئذنة الجامع طبقتها الثالثة، كما تُنزع العمامة عن الرأس، إشعارًا بالحزن الشديد على الضحايا، وبقي جامع الأطروش مهجورًا من المصلين أكثر من مئة عام[1011].

ثانيًا: ثورة العامة الدمشقية (أيلول/ سبتمبر 1831)

في العقود الأولى من القرن التاسع عشر تلقّى الاقتصاد الحِرَفي الدمشقي أولى الضربات، بدخول «أمواج» من البضائع المصنعة في أوروبا. وأدت المزاحمة الأجنبية للإنتاج المحلي إلى اهتزاز نظام طوائف الحِرَف اليدوية، وإحداث توترات كبيرة في أوساط الحرفيين وجوًا مشحونًا بالتناقضات الاجتماعية والسياسية والفكرية مهَّد الأرض لبروز خيوط تحالف القوى التي ستشارك في ثورة أيلول/ سبتمبر 1831:

- طوائف الحِرَف بمراتبها المختلفة، من معلمين وصناع وأجراء.
- الإنكشارية المحلية (اليرلية)، التي شكلت بقيادة أغواتها القوة الصدامية المسلحة والمدربة للثورة.
- تجار المدينة بدرجاتهم المتنوعة.
- العلماء من رجال الدين.

فرضت الدولة ضريبة جديدة سُميت بالصليان على «الدكاكين والمخازن والمغالق»، ما أثار الأهالي ودفعهم للهياج، معتبرين الضريبة أشبه بالجزية المفروضة على أهل الذمة. وقامت جماعة من مشايخ الطرق الصوفية بإخراج «السيارة» والتوجه إلى السراي والطلب برفع ضريبة الصليان، لكن جند الوالي منعوا المحتجين من التقدم وقتلوا بالرصاص اثني عشر رجلًا من المتظاهرين، فازداد الهياج ضد المرتزقة من الجند، واضطر الوالي إلى إلغاء الضريبة.

جاء الوالي الجديد سليم باشا في آب/ أغسطس 1831 ساعيًا إلى إخماد التحرك وإعادة فرض ضريبة الصليان من جديد، ما دفع قادة التحرك الشعبي إلى عقد مؤتمر شعبي في الربوة والسير في طريق التمرد على

دفع الضريبة. وبعد مصادمات مسلحة، تمكن الثائرون من الاستيلاء على السرايا ومحاصرة الوالي في قلعة دمشق، وعندما نفدت ذخيرة العسكر في القلعة، طلب الوالي سليم باشا الأمان من «أولاد البلد» الثائرين على يد أبو عرابي زعيم حي الميدان، لكن سرعان ما قتل الثائرون الوالي و«تقلد الحكم أولاد البلد» من أغوات الإنكشارية المحلية (اليرلية). وبعث هؤلاء المنادي ينادي بما تم من إجراءات، وأن «الحكم باسم الشرع حسبما رسم أغوات البلد». ويذكر ميخائيل الدمشقي المعاصر للحوادث، قيام «ديوان الأعيان والأفندية»[(1012)].

ثم كثرت الشائعات حول موقف السلطان، فدبّ الخوف في قلوب بعضهم من سوء العاقبة، وأخذ أغوات البلد في تحصين أسوار دمشق، ودعوا «أهل الضيع بأن الذي ما عنده بارودة يشتري... حتى صار جميع الناس بالسلاح». وقرر الأغوات قتال القوات العثمانية في حال قدومها شمالي دمشق. وعندما شاع أن السلطان عفا عن أهل دمشق عفوًا تامًا من أجل سير قافلة الحج بأمان، هدأت البلد[(1013)].

بعد حضور الوالي الجديد في 28 كانون الأول/ ديسمبر 1831، عقد ديوانًا ضم أعيان البلد وأخبرهم «أن مولانا السلطان سامحكم بدم سليم باشا وماله وحريق السراي، ومراده أن الفقير يعيش والحج يمشي ولا يصير ثقلة (ضرر) على الرعية وأصحاب العرض». ولم يكن في إمكان الوالي الجديد السيطرة على البلد بقوة عسكرية صغيرة أتت معه، وبقي الحكم فعليًا في يد أغوات البلد من الإنكشارية اليرلية[(1014)].

لم تكن الثورة موجهة ضد قمة السلطة العثمانية الإقطاعية في اسطنبول، بل وجهت الثورة سهامها ضد ممارسات ممثلي هذه السلطة في دمشق مركز الولاية، وسرعان ما أعلن «الثوار» ولاءهم للسلطان عندما أعلن العفو عنهم. وهذا الموقف نجده أيضًا في الطرق الصوفية التي أيدت الثورة ضد الولاة وأعلنت الولاء للسلطان القابع بين حريمه في قصور إسطنبول.

حمل التأييد العسكري للثورة، وعمودها الفقري الحِرَفيون، في طياته عنصرَيْ قوة وضعف، فالإنكشارية المحلية التي اعتلت الثورة فاقت الحكام السابقين في السلب والنهب والابتزاز، ما أدى إلى تفكك قوى الثورة وانهيارها.

لم يكن للحكومة الوطنية الشامية المشكَّلة بعد قتل الوالي وحاشيته أهداف واضحة أو أي خطة عمل، فالثورة لم تقم ضد النظام الإقطاعي بمقدار ما ثارت ضد الظلم والتعسف اللاحق بها لتخفيفه لا اقتلاعه من جذوره. ولم يكن للثائرين نزعة قومية عربية، بل نزعة محلية مغلّفة بأيديولوجيا الخضوع للسلطان حامي الدين، ولذلك كله جاءت حملة إبراهيم باشا على سورية في عام 1832 لتطمس النتائج المترتبة عن ثورة أيلول/ سبتمبر.

ثالثًا: أغنياء يهود الشام مع ولاة بني عثمان

من غرائب الحكم العثماني في ولاية دمشق، أن أسرة قارجي اليهودية احتكرت في ولاية دمشق الشؤون

الحسابية وأسرارها المالية، حتى ما كان متعلقًا منها بقافلة الحج الشامي. هذا ما كتبه عبد القادر المغربي في مجلة **المجمع العلمي** بعنوان «يهود الشام منذ مئة عام»، وكانت الغنائم توزع بين أركان الولاية وصيارفة اليهود لمدة طويلة من الزمن، من القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر، حتى جاء وقت كان صيارفة اليهود يستضيفون الوالي بـ «قصر شمعايا» إلى الغرب من دمشق «معززًا مكرمًا»، فيخرج من عندهم ويدخل دمشق وجيوبه ملآنة ذهبًا، الأمر الذي يفسر إطلاق أيدي الصيارفة اليهود في السيطرة المالية وتقاسم الغنائم وإياهم.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الحي اليهودي في دمشق لم يُصب بأذى في أثناء مذابح عام 1860، التي أدت إلى مقتل كثيرين من أهل الحي المسيحي ونهبه وحرقه.

1 – رياح الطائفية تهب على التنظيمات لخنق الإرهاصات الحداثية

شهدت مدن بلاد الشام، بالتحديد دمشق وحلب، في القرنين السابع عشر والثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر، عددًا من تحركات العامة التي وصلت إلى أوجها مع بداية الإصلاحات العثمانية ذات الطبيعة البرجوازية، في ما عُرِف بـ «مرحلة التنظيمات». واستغلت الرجعية العثمانية خوف الناس من «التنظيمات» ودفعت باتجاه وقوف التحركات الشعبية ضد سياسة إصلاح الدولة العثمانية الإقطاعية ذات التراث العسكري الإنكشاري، لتحويلها دولة «برجوازية – إقطاعية»، دولة تجمع ما تَيَسَّر من معالم الدولة الأوروبية البرجوازية الحديثة ممزوجة بأشتات من تراث الدولة السلطانية مع وجه إقطاعي جديد.

نرى أن قومة حلب في عام 1850 وحوادث دمشق في عام 1860 لا يمكن فصلهما عما كان يجري في الدولة العثمانية من انتقال من عصر الفوضى والإقطاعية العسكرية – أو إقطاعية «المالكانة» – إلى عهد الدولة الإقطاعية (إقطاعية الملكية الخاصة للأرض) ذات المشارب البرجوازية النابعة من ضغط العوامل الخارجية والداخلية.

ترتبط حوادث عام 1860 بحملة إبراهيم باشا على بلاد الشام في عام 1832 ودور الحكم المصري في إشاعة المساواة بين الطوائف، الأمر الذي لاقى رفضًا في أوساط الرجعية. كما رفعت الأوساط المحافظة المتزمتة رايات العصيان في وجه حركة التنظيمات، ولا سيما «الخط الهمايوني» لعام 1856، الذي أقرّ سلسلة من الإصلاحات. عمومًا، كانت حوادث دمشق في عام 1860 حصيلة الصراع بين القوى الرجعية المستندة إلى النظام الإقطاعي وأيديولوجيته من جهة، والقوى الراغبة في الإصلاح وانطلاق الدولة نحو التقدم من جهة أخرى . ويمكن اعتبار حوادث دمشق والهجوم على الحي المسيحي ونهبه وحرقه وقتل الآلاف وهم يقبعون في منازلهم، مظهرًا من مظاهر الثورة المضادة للتنظيمات والإصلاحات في الدولة العثمانية.

أ – قومة حلب 1850: من الاحتجاج على التنظيمات

إلى الهجوم على الحي المسيحي

كان فرض الجندية الإجبارية أول مرة في حلب عام 1850، السببَ المباشر لقومة حلب، فقد سارت جموع العامة الثائرة في حلب، والمؤلفة من الحرفيين والبدو والفلاحين، وهي تردد على أنغام الطبول في شوارع حلب أهزوجة: «عسكر ما نعطي فردي ما نعطي»[(1015)]. وسرعان ما تحوّل الاحتجاج من رفض لم العسكر وفرض التجنيد الإجباري إلى هجوم على الحي المسيحي ذي الملامح البورجوازية ونهب ما وصلت إليه أيدي الثائرين.

ب - الهجوم على الحي المسيحي في دمشق 1860 من منظار مثقف نهضوي عربي سني دمشقي

دوّنت حوادث دمشق في عام 1860 شخصيتان دينيتان مسلمتان سنيتان لهما وزنهما في المجتمع الدمشقي آنذاك، ونُشر مخطوطيهما بعد مرور أكثر من قرن على الحوادث، والمخطوطان يقدمان شهادة عيانية تنطلق من وجهة نظرهما وكيفية فهمهما الحوادث آنذاك.

المخطوط الأول لمحمد أبو السعود الحسيبي، وهو ابن نقيب الأشراف، بعنوان «حادثة دمشق سنة 1860». والمخطوط موجود في المكتبة الظاهرية في دمشق تحت رقم 4668 ونشره كمال الصليبي في مجلة **الأبحاث**، العدد 21 (1968)، والعدد الذي يليه.

يرى الحسيبي أن الفئات الاجتماعية المنجرّة وراء الثورة المضادة تألفت من التجار والباعة والزعماء العسكريين المحليين (ما عدا الميدان) والمهاجرين الأكراد وسكان الأرياف الحوارنة المهاجرين إلى ضواحي دمشق.

يتهم الحسيبي السلطات العثمانية في دمشق بإشعال فتيل الفتنة بقيادة الوالي أحمد عزت باشا، الذي جاء إلى دمشق في صيف 1858. كتب الحسيبي: «في يوم عيد الأضحى (الواقع في 29 حزيران/ يونيو 1860) لم ينزل الوالي كما هي العادة إلى الصلاة في الجامع الأموي، بحجة أن النصارى سيهاجمون المصلين، وكان جنوده مستلين السلاح في محيط الجامع».

أما المخطوط الثاني للشيخ محمد سعيد الأسطواني قاضي الديار الشامية، فصدر في دمشق مطبوعًا في عام 1994 بعنوان **مشاهد وحوادث دمشقية في منتصف القرن التاسع عشر 1840 - 1861**، وحقّق حفيد محمد سعيد الأسطواني، أسعد الأسطواني، المخطوط ونشره.

استهلّ أسعد الأسطواني تحقيقه بمقدمة طويلة، وما يعنينا منها رأيه في حوادث عام 1860. وتنبع أهمية هذا الرأي في أنه صدر عن شخصية دمشقية مسلمة تبنت منطلقات النهضة العربية واستندت إلى المعلومات الواردة في مخطوط جده لتحليل الحوادث وعرضها بأسلوب يعكس الجو التنويري الذي كان سائدًا في

منتصف القرن العشرين بين مثقفي النهضة العربية ورؤيتهم الحوادث من منظار المساواة في المواطَنة بعيدًا من التمييز الديني السائد أيام الحوادث[1016].

سننقل في ما يلي مقاطع من مقدمة الأسطواني الحفيد:

- يطرح الأسطواني الحفيد جملة أسئلة حول المسؤولية عن حوادث عام 1860، منها: «... من هو المسؤول؟... من كان وراء الوالي وعسكره؟ هل هم معارضو الإصلاحات في اسطنبول؟ هل وَجد أعيان دمشق في الوالي ضالتهم؟»[1017]. ويتساءل: «هل كان لأعيان دمشق الذين عارضوا الإصلاحات دور في إثارة الفتنة؟». ويميل الأسطواني إلى نفي ذلك، وينقل عن تقرير لمساعد القنصل الفرنسي لانوس (Lanusse)، أن أحمد باشا أخذ تعليماته من الزعماء المتطرفين المعارضين للإصلاحات في اسطنبول، الذين كانوا يتهمون السلطان عبد المجيد بمسايرة الأجانب[1018].

- من الأسباب الاقتصادية للفتنة في رأي الأسطواني الحفيد: «منافسة البضائع الأجنبية»... وإغداق الدول الأوروبية «الوكالات التجارية على المحميين من الطوائف غير الإسلامية من خلال قنصلياتها، حتى إن عددًا كبيرًا من المسيحيين جَنَوا ثروات طائلة خلال العشرين سنة التي سبقت عام 1860»[1019]... «وكان استيراد المنسوجات الأوروبية من طريق هؤلاء الوكلاء سببًا في تصفية القسم الأكبر من الحِرَف النسيجية المحلية، فهبط عدد الأنوال القطنية من 4000 نول في أواخر ثلاثينيات القرن التاسع عشر إلى 1666 نولًا في أواخر الخمسينيات ليصل العدد إلى 853 نولًا عام 1860، وهكذا ازداد الفقر والإفلاس بين الحرفيين المسلمين فتهيّأت الفرص أمام العاطلين من العمل للتمرد والثورة»[1020]. ويمضي قائلًا: «نشبت من جرّاء انهيار المؤسسات الحِرَفية والاجتماعية أزمة حادة ذات جوانب وجذور اقتصادية واجتماعية ودينية انفجرت في شهر تموز/ يوليو من صيف 1860»[1021].

- دور المشاعر الدينية في اندلاع الحوادث كما يراها الأسطواني الحفيد: «وكانت المشاعر الدينية، ولا تزال، عرضة للاستغلال الرخيص في الأزمات. وقد عانى المسيحيون في ظل الدولة العثمانية من افتئات واضح على أبسط حقوقهم الإنسانية، ما يتعارض بشكل أساس مع روح الإسلام. فلم يكن باستطاعتهم ركوب الخيل، كما لم تكن شهادتهم مقبولة أمام المحاكم، وأُلزموا بلباس خاص، ما سبب حقدًا دفينًا في أوساطهم. وقد انفجرت عواطفهم المكبوتة عندما استقبل المسيحيون إبراهيم باشا في حزيران/ يونيو 1832 بتظاهرات اتسمت بطابع الابتهاج والتحدي... وقد عم الاستياء بين المسلمين عندما منح إبراهيم باشا المسيحيين حرياتهم المشروعة، وفي مقدّمها إلغاء القيود على أزيائهم المميزة ومشاركتهم في مجلس الشورى، حيث تلتقي الطوائف كلها. وإصلاحات 1856 تضمنت المساواة في الحقوق والواجبات بين الطوائف المختلفة، فأثار ذلك مشاعر الاستياء بين الأهالي... فمنهم من تعرض بالاعتداء على مسيحِيّي المدينة القديمة، فيما لم يصَب مسيحيو الميدان بأي أذى... انسجم أغوات الميدان مع النظام الجديد وأصبحوا الموردين الأساسيين للقمح داخل بلاد الشام وخارجها وتاجروا بالحبوب مع أوروبا وقاموا بحماية مراكز النسيج في حيّهم وتقاسموا مع المسيحيين مختلف أشكال النشاط الزراعي والتجاري والحرفي... أغوات

الميدان ضبطوا الأمن في حيهم وسارعوا لنجدة المسيحيين في المدينة القديمة بعد فوات الأوان»[1022].

ج - مسيحيو أرياف ولاية الشام في أثناء حوادث 1860 الطائفية لم يصابوا بأذى إلا ما ندر

- حمص وقراها التي ضمت أكثرية مسيحية وازنة، لم تصل إليها رياح التعصب الطائفي الذميم وعاشت في هدوء[1023].

- لم يجرِ أي اعتداء من مسلمي سهل حوران على مسيحييه إلا في حالات محدودة[1024]. وكان أحمد الترك شيخ مشايخ حوران، حاميَ المسيحيين في حوران، كما ذكر فتزشتاين[1025].

- انقسام رجال الدين المسلمين في دمشق حيال الموقف من المذبحة إلى ثلاث مجموعات: محرضون على الهجوم (الشيخ عبد الله الحلبي)، وخائفون محتَمون ببيوتهم (الشيخ محمد سعيد الأسطواني)، وواقفون في وجه الاعتداءات ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا، ومنهم: نقيب الأشراف والد أبو السعود الحسيبي، والشيخ محمود أفندي حمزة[1026]، والشيخ عبد الرزاق البيطار الذي ألقى خطبة في جامع الدقاق في الميدان داعيًا الناس إلى إنقاذ المسيحيين[1027].

- لم تلق رسائل التحريض على المسيحيين المرسلة من دمشق إلى زعماء قرى جبل قلمون الشمالي المسلمين آذانًا صاغية، وعاش المسيحيون هناك في أمان تام[1028].

- مسلمو الزبداني حموا جيرانهم المسيحيين من أي اعتداء. إضافة إلى ذلك، جمع زعيم الزبداني في ما بعد منهوبات المسيحيين وأعادها إلى أصحابها[1029].

- بعد قتل خمسة مسيحيين في بلودان إضافة إلى شيخ القرية ونهب البلدة وحرق 52 بيتًا، إضافة إلى حرق الكنيسة، التجأ المسيحيون وعددهم 150 شخصًا إلى زعيمي سرغايا كمال الدين وأخيه محمود، فاستضافاهم ثلاثين يومًا إلى أن هدأت الأحوال[1030].

- خلافًا لهذا الاتجاه الإسلامي الإنساني، أكره مشايخ دوما وبتحريض من تاجر الحرير الشيخ ذي النفوذ الديني الواسع عبد الله الحلبي (أحد المحرضين على المذابح في دمشق) المسيحيين على إشهار إسلامهم وختانهم مع نهب كنائس وبيوت وحرقها وقتل من وصلوا إليه في عدد من القرى القريبة من دوما[1031].

- في دمشق، قام أصحاب المروءة والتقوى من المسلمين بحماية المسيحيين في بيوتهم[1032].

- حمى المسلمون المسيحيين في صحنايا وجديدة عرطوز من محاولة مجاوريهم الدروز الاعتداء عليهم[1033].

- نلاحظ موقفين درزيين مختلفين: فدروز جبل حوران لم يعتدوا على جيرانهم المسيحيين وكانت العلاقات عادية قبل حوادث عام 1860 وفي أثنائها وبعدها. أما القرى الدرزية القريبة من دمشق، مثل

جرمانا ودير علي والديرخبية والجديدة وصحنايا وأشرفيتها، فإن رجال هذه القرى اعتدوا على جيرانهم المسيحيين[1034] وشاركوا بنشاط مع البدو والأكراد والتكارتة وغيرهم في التظاهر والتحريض في الهجوم على الحي المسيحي ونهب ما وصلت إليه أيديهم[1035].

– يقدم قنصل بروسيا فتزشتاين لوائح بأسماء القرى التي تعرضت للاعتداء من قتل ونهب وحريق في البقاعين الشمالي والجنوبي.

د – حملة إسماعيل الأطرش الطائفية في حزيران/ يونيو 1860 من جبل حوران إلى جبل لبنان

لا بدّ لفهم حملة إسماعيل الأطرش[1036] في حزيران/ يونيو 1860 من جبل حوران لنجدة سعيد جنبلاط في لبنان وإقليم البلان، من معرفة طبيعة النظام المشيخي الإقطاعي في جبل حوران[1037] وتداخل العصبية المذهبية مع ضرورات الحياة وأحوال المكان وعاداته البدوية[1038].

فع احتدام المعارك في جبل لبنان بين الموارنة والدروز، أرسل سعيد جنبلاط زعيم دروز الشوف إلى زعيم دروز حوران إسماعيل الأطرش يطلب النجدة، وأحرق الكتاب من أطرافه الأربعة إشارة إلى الخطر الشديد، فوجد إسماعيل في هذه الدعوة فرصة لا تفوّت، فتوجه بقواته المؤلفة من الفلاحين الدروز والبدو المتحالفين معه عابرًا سهل حوران باتجاه وادي التيم قاصدًا حاصبيا، وعدد سكانها يومها نحو ستة آلاف معظمهم من الروم الأرثوذكس، بعد أن سبق لمسيحيي القرى المجاورة للبلدة أن نزحوا، بسبب التوترات الاجتماعية التي سبقت الحملة[1039]، فدخلها الدروز عنوة في 20 أيار/ مايو 1860 وقتلوا من وصلت إليه أيديهم من المحاصَرين[1040]. وبعد أيام من سقوط حاصبيا، في 11 حزيران/ يونيو، وصل إسماعيل الأطرش بعد عبوره هضاب جبل الشيخ إلى راشيا، في وقت كان جمهور كبير من الدروز يحاصرون القلعة ومن يحتمي في داخلها من المسيحيين وعدد من الشهابيين. وسرعان ما اقتحم إسماعيل الأطرش ورجاله القلعة واستولوا عليها وارتكبوا مذبحة شبيهة بمذبحة حاصبيا[1041].

بعدها انطلق دروز وادي التيم وحوران بقيادة إسماعيل الأطرش إلى البقاع لمحاصرة زحلة وفتحها. وبعد أن أنزلوا الخراب بعدد من قرى المسيحيين وشاركهم بعض أبناء العشائر من السنة والشيعة، تمكنوا بعد صراع مرير وبفضل الخديعة، من دخول زحلة ونهبها وقتل من وصلت إليه أيديهم[1042].

اللافت في حملة إسماعيل الأطرش في حزيران/ يونيو 1860 الأمور الآتية:

– كثرة عدد البدو المرافقين للحملة الدرزية، ما يشير إلى أن من أهداف الحملة كان السلب والنهب، وجرى تغليب طابع الغزو عليها[1043].

– لم يتعرض إسماعيل الأطرش للمسيحيين في الجبل[1044] واكتفى بفرض مستلزمات الحملة على المسيحيين كما الدروز[1045].

– بعد مغادرة الجبل وعلى الطريق إلى وادي التيم، بدأت تظهر ملامح الغزو ضد مسيحيي قرى السفوح الشرقية لجبل الشيخ، بنهبهم وقتل من يقع تحت أيدي رجال الحملة منهم، مع العلم أن هؤلاء المسيحيين لم يحملوا السلاح ولم يشاركوا في قتال، ولم يبق أمامهم إلا الهرب والالتجاء إلى دمشق.

– إذا كان هناك ما يبرر لقائد الحملة – انطلاقًا من تربيته ومفاهيمه – ما عمله في راشيا وزحلة، فليس لتصرفه في الاعتداء على مسيحيي القرى الشرقية من جبل الشيخ أي مبرر.

– بعد عودة إسماعيل إلى الجبل لم يمسّ المسيحيين الواقعين تحت إدارة مشيخته أذى، فهو كان في حاجة إلى قوى فلاحية يستغلها وفق نظام المشيخة.

هـ – أصداء حملة إسماعيل الأطرش في دمشق

ننقل أصداء هذه الحملة عن روايتين معاصرتين للحوادث:

الأولى، رواية الشيخ محمد سعيد الأسطواني: «وفي هذه الأيام جاءت الأخبار بأن دروز حوران مع المشايخ والعربان وغيرهم جردوا لطرف الجبل، حتى في مجيئهم تحسبت النصارى التي في عين الشعرة وبيت تيما وقلعة جندل وتلك الناحية، فالبعض نزلوا إلى الشام وأهالي عين الشعرة نزلوا في كناكر. فمرّ عليهم الشيخ إسماعيل الأطرش ومن معه من وجوه الدروز فقتلوا في كناكر نحو 120 نصرانيًا وخربوا فيها وأخذوا سلاحًا وخيلًا ورحلوا. وتخربطت القرايا من جبل حوران إلى جبل كسروان وصار السلب والنهب، لأن أغلب القرايا مختلطة، دروز ونصارى، وفي البعض إسلام»[1046].

الثانية، ما ورد في كتاب **حسر اللثام عن نكبات الشام**: ازداد التوتر في دمشق بعد سقوط حاصبيا وراشيا ووصول لاجئيها المسيحيين إلى دمشق، فدب الذعر في قلوب المسيحيين وتشجع الجهلة من المسلمين[1047]، وتساءل «أهل العقل» – كما يذكر أبو السعود الحسيبي – عن سبب عدم اهتمام الحكومة بقمع الفوضى. وبحسب رواية الحسيبي، فإن والده – وهو نقيب الأشراف – «طفّا القناديل في القناوات وعيّط على شيخ الحارة وضربوه». وكذلك فعل محمود أفندي حمزة[1048]. وكان واضحًا أن الفئات المسالمة لم تكن راضية عن الفوضى ودخول الغرباء إلى دمشق. وهذا ما نقرأه في مذكرات الحسيبي»[1049].

و – شتان بين حملة طائفية لإسماعيل الأطرش 1860 وحملة وطنية يعربية لزيد الأطرش 1925

بأسى عميق يتناول كاتب هذه السطور، أول مرة، الوضع الطائفي على حقيقته مجردًا من الأغطية التي تغلفه، فنحن جيل منتصف القرن العشرين، الذين رضعنا لبان أفكار النهضة العربية ومنطلقاتها، لم تكن المسألة الطائفية تخطر في أذهاننا، وكنا نعتقد أن العصر «العثملي» القائم على الولاءات الطائفية والعشائرية قد ولّى زمانه، فإذ به – مع تراجع النهضة العربية – يطلّ من جديد متجاوزًا الولاءات الوطنية وسنن الدولة الحديثة ليعيدنا القهقرى إلى الوراء، إلى عهود الاجتياح المغولي التتري، فما العمل؟

بالقياس على **نفير سورية** لبطرس البستاني، الجريدة التي أصدرها عقب حوادث عام 1860، نحن اليوم في حاجة إلى «نفير» جديد يعيد إلى الوطن والعروبة وجهها المشرق تحت راية «الدين لله والوطن للجميع» التي رفعها مجاهدو الثورة السورية الكبرى في عام 1925 في كل مكان.

الفروق شاسعة بين الحملة الطائفية الدموية التي قادها في عام 1860 إسماعيل الأطرش من جبل حوران إلى إقليم البلان وجبل لبنان من جهة، والحملة الوطنية اليعربية ذات الأبعاد الإنسانية التي قادها في عام 1925 زيد الأطرش (شقيق سلطان باشا) إلى إقليم البلان داعيًا إلى الوحدة الوطنية والثورة على الاستعمار[1050] من جهة أخرى.

اندلعت الثورة السورية الكبرى في عام 1925 في جبل الدروز، وسرعان ما انضمت إليها فئات وازنة من فلاحي الغوطة والقلمون، وتحولت إلى ثورة عامة لمعظم أنحاء سورية الجنوبية بعد تعاطف قوى اجتماعية وتأييدها الثورة في دمشق، وفي مقدّمها مثقفون نهضويون، وفي مقدمهم عبد الرحمن الشهبندر. كما آزرها بطريرك أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس غريغوريوس حداد، الذي أطلق عليه الثوار لقب «محمد غريغوريوس».

في خريف عام 1925 توجهت حملة من الثوار الدروز بقيادة زيد الأطرش من جبل العرب (واسمه التاريخي جبل حوران) باتجاه إقليم البلان في جنوب لبنان، وحلّ رجال الحملة ضيوفًا عند أقربائهم في القرى الدرزية.

كانت الحملة تحمل على منكبيها هموم الوطن المتطلع إلى الاستقلال والتحرر من الاحتلال الاستعماري. حملة وطنية كان مفكروها من النهضويين العرب يتطلعون إلى الخلاص من عبء التراث المملوكي السلطاني الجاثم فوق الصدور ويهفون بأبصارهم إلى بناء دولة وطنية يعربية في أرجاء بلاد الشام (والعراق). لكن هذه الحملة المستندة إلى الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار ذات الأهداف السامية حملت بين طياتها بذور ضعفها.

تمثلت مكامن الضعف بالنقاط الآتية:

– رئس الحملة شاب يافع اختير لأنه شقيق زعيم الثورة ورمزها سلطان باشا ومن عائلة الأطرش أقوى شيوخ جبل الدروز.

– اقتصرت الحملة على ثوار دروز استقبلهم دروز إقليم البلان. ومع أنهم يسيرون تحت لواء الثورة الوطنية وعلَمها «الدين لله والوطن للجميع»، إلا أن القوى الطائفية في المنطقة نظرت إلى الحملة من منظار مختلف.

– المسيحيون، وفي مقدمهم الموارنة، لم ينسوا حملة إسماعيل الأطرش في عام 1860 وما رافقها من مذابح طاولت المسيحيين. لهذا، سرعان ما امتشق كثيرون منهم الحسام لمقاومة الحملة الوطنية، ظانين أنها امتداد للحملة الطائفية لعام 1860. ولم يكن في إمكان البيان الوطني[1051]، الذي سننشره بعد قليل، طمأنة أكثرية المسيحيين الذين اكتوى أجدادهم بنار الاستبداد السلطاني، والذين كانوا يرون في فرنسا طوق النجاة

من ظلم العصور الخوالي. وباء بالفشل الجهد الصادق لقادة الحملة في طمأنة المسيحيين الذين تغذيهم قوى الانتداب الفرنسي بالسلاح والدعم المعنوي.

– الشيعة والسنة في المنطقة نظروا بعين الريبة أو عدم المبالاة إلى حملة عمادها الدروز. مع الأخذ في الحسبان أن الروح الوطنية الجامعة لم تكن قد تغلغلت في صفوفهم. ومن هنا يمكن فهم البيان الوطني الثاني الصادر باسم زيد الأطرش.

– هكذا لم تستطع الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار والاحتلال الانتدابي الفرنسي من التغلب على الولاءات الطائفية، ولم تحقق حملة زيد الأطرش أهدافها الوطنية.

نسوق مثالًا آخر يتعلق بمستوى الوعي الوطني في معقل آخر للثورة في جبل قلمون.

في صيف عام 1925، تَقدَّم باسم الثورة فلاحو ورعاة القرى البعلية في القلمون الفوقاني باتجاه أمهات قرى القلمون (المعتمدة على الزراعة المروية والبعلية والرعي والحِرَف البسيطة) لـ «تحريرها» من مراكز السلطة التابعة لحكومة دمشق الخاضعة للانتداب. لم يكن في صحبة هؤلاء الثوار مثقفون مشبعون بروح النهضة العربية، كما في حملة زيد الأطرش، وكان الدافعَ إلى الثورة شعور بالجهاد غامض وضبابي لفلاحين منعزلين وثقافتهم الدينية سطحية. وترافقت مسيرة الثورة تلك مع الرغبة في الحصول على الغنائم، وتجاوُز عقدة النقص لقرى جردية بعلية فقيرة مهمشة معزولة عن التطور. أحد قادة الثورة ووجيه قرية الجبة محمد محسن، التفت إلى بيته لدى مغادرته إياه قائلًا بالحرف: «يا دار يا دار يا بتصيري دار ملوك يا بتخربي». وعندما فرض محمد محسن سلطانه على بلدة يبرود العامرة، التفت إليه أحد أتباعه وخاطبه قائلًا: «الله الله يا محمد محسن من الفلوحية للملوكية».

بعد يبرود، تقدم «الثوار» المفتقدين القيادةَ والثقافة والوعي الوطني، باتجاه النبك مركز قضاء القلمون، فاستولوا من دون مقاومة على سرايا الحكومة الخالية من الدرك ورجال السلطة، فأحرقوا ما فيها من وثائق: «سجلات الأنفس»، «سجلات الطابو»، وثائق المالية ودفاترها، ومجلدات جلسات مجلس الإدارة منذ عام 1890 إلى 1925. ولم يحصل أي اعتداء على الأقلية المسيحية في النبك، فمسلموها كانوا بالمرصاد لكل طامع وراغب في النهب.

قبل دخول الثوار النبك هرب منها يوسف خنشت وجيه المسيحيين، وكان يُلقب بـ «أبو حسين»، وكان على جانب من الثراء والثقافة. عاد «أبو حسين» بعد الثورة، وكتب في مذكراته ما شاهده في النبك في عام 1936 عندما استقبل أهلها القائد الوطني الشعبي فخري البارودي العائد من منفاه في القامشلي إلى دمشق. وذكر أن العراضات طافت شوارع النبك وهي تهتف: «فلتحيَ الوطنية إسلام ومسيحية». وجاء في مذكراته أنهم كانوا لطفاء جدًا عندما مرّوا في حارة المسيحيين.

هذا مثال على نمو الروح الوطنية وتراجع العصبيات الطائفية والدينية في عقد من الزمن. ولدى كاتب هذه الأسطر عشرات الوقائع عن هذا الموضوع.

نعود مرة ثانية إلى الحملة الوطنية بقيادة زيد الأطرش المتسمة بالانضباط وتأثير مثقفي النهضة العربية في مسارها، بخلاف ما رويناه عن القلمون، فالبيانان الصادران في عام 1925 عن قائد الحملة الوطنية إلى إقليم البلان في جنوب لبنان، يبينان مرحلة صعود المشاعر الوطنية والدور التاريخي لقادة الحركة الوطنية السورية (اليعربية) في تجاوز المسألة الطائفية وتوحيد البلاد على أرضية وطنية ما استطاعوا إلى ذلك سبيلًا.

– 2 من «العثمانية» إلى الوطنية اليعربية والعودة إلى الضياع

ساهم الحكم العثماني الإقطاعي، ومن قبله المملوكي، في ترسيخ دعائم الطائفية، فطبيعة الدولة العثمانية الإقطاعية قبل عهد التنظيمات، في منتصف القرن التاسع عشر، دفعت الناس إلى الدفاع عن أنفسهم وأرزاقهم في اتجاهين متوازيين: الاحتماء بالتكتلات العشائرية والطائفية المتوارثة، وتكوين تكتلات عشائرية أو عائلية أو طائفية جديدة.

كانت هذه التكتلات، في رأينا، ضرورة تاريخية حتّمها غياب الدولة وفقدان الأمن. وكان لا بدّ للناس في أحوال الفوضى من التكتل طائفيًا أو عشائريًا للدفاع عن أنفسهم. ولا شك في أن لأساليب الاستغلال الإقطاعي دورًا في تكوين التكتلات العشائرية والطائفية أو تعميقها على مستوى البلاد، ولا سيما في الأماكن التي تقطنها أقليات طائفية أو مذهبية. ولجأت تلك الأقليات إلى الجبال للدفاع عن نفسها وتخفيف وطأة الاستبداد والاضطهاد الواقع عليها والمتداخل مع استثمار الدولة «رعاياها»[1052].

كثيرًا ما سعت الطبقات الحاكمة في أثناء الاضطرابات وتحركات العامة، إلى امتصاص نقمة العامة من طريق تفريغ شحنات حقد هذه الفئات الاجتماعية وبؤسها وشقائها في صدور الأقليات الدينية. ولم تتوانَ القوى الحاكمة عن تشديد النكير على أهل الذمة، خلافًا لما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية، وكثيرًا ما جرى اضطهادهم واستثمارهم بلا رحمة. وفي الوقت نفسه، لم تتوانَ القوى الحاكمة عن اضطهاد عامة المسلمين واستثمارهم وقمع تحركاتهم.

خلاصة القول، إن المجتمعات الطائفية المترابطة مع النظام العصبوي تبلورت معالمها في العهدين المملوكي والعثماني. وجاءت تطورات القرن التاسع عشر، ولا سيما حركة التنظيمات، محدثة نهضة (وإن تكن متعثرة) في عدد من نواحي الحياة.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، اختفى من دمشق الباشوات الإقطاعيون السابقون، ودخلت مع حركة الإصلاح مفاهيم برجوازية محددة في الإدارة والحكم، ودخل الغزو الإمبريالي للرأسمال الأوروبي عاملًا جديدًا في تحوّل الدولة العثمانية إلى دولة نصف مستعمرة خاضعة للنفوذ الفرنسي والبريطاني أولًا، ثم الألماني ثانيًا.

خمدت تحركات العامة بعد أن بدأت بلاد الشام تدخل في نطاق الإصلاحات المعروفة بالتنظيمات. وازدادت هيبة الدولة نسبيًا، وتحسنت حياة جماهير العامة بالقياس على الفترات السابقة.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأت تظهر الأسر الدمشقية والحلبية إلى قمة السلطة المحلية،

وظهرت بجلاء عملية ديالكتيكية تلقي الأضواء على ترابط الاقتصاد بالسياسة، فالجاه والثروة والمنصب (الديني والسياسي والعسكري) والمكانة الاجتماعية... أمور جلبت - مجتمعة أو منفردة - «الخير» والأرض المسجلة في دوائر الطابو، وتلك الأرض جلبت الغلال والثروة.

كان النصف الأول من القرن العشرين مرحلة انتقال من عهد تحركات العامة الممثِّلة أساسًا لطوائف الحِرَف والمدعومة من الطرق الصوفية (أحزاب ذلك الزمن) إلى عهد الحركات الوطنية المناهضة للاستعمار والجامعة لطبقات عدة. وفي الوقت نفسه، بدأت التجمعات النقابية تتبلور، وأخذت الحركة العمالية في التكون، في وقت كان جمر الحركات الفلاحية يتقد تحت الرماد.

مع انهيار الدولة العثمانية في عام 1918، حدثت نقلة من خط الجامعة الإسلامية ونظام الطوائف إلى خط الوطنية والقومية وفق المفهوم البرجوازي الأوروبي للقومية، المتداخل مع المفهوم الخلدوني للعصبية. ولم يكن ذلك الحدث يعني زوال الأيديولوجيات السابقة بمذاهبها المختلفة وطوائفها المتنافسة وعشائرها المستقرة أو المترحلة، بل أدى إلى تداخل أيديولوجيات مختلفة وتعايشها وتصارعها مع مجيء مرحلة الانتداب بإيجابياته الحداثية وسلبياته الاستعمارية.

كان انهيار الدولة العثمانية في عام 1918 حدثًا تاريخيًا مهما وخطوة اجتماعية إلى الأمام حررت قوى وطنية جبارة، من الفلاحين وجماهير المدن المضلَّلة بشعارات الطبقة الحاكمة العثمانية واستغلالها الدين واستخدام رجالاته للتغطية على ممارسات الدولة السلطانية وتعسّف حكامها. نشّط انهيار الدولة العثمانية الحركة الجماهيرية في المدن أولًا ومن ثم في الريف، وأكسب حركة الاستقلال العربي صفاء وقوة، كما قلب بالتدريج ميزان القوى داخل حركة التحرر الوطني العربية لمصلحة قوى التقدم والوطنية، ما ساهم في تقليص نفوذ كل من الطائفية والعشائرية، مع بقائهما واستعدادهما للظهور في كل لحظة تحدث فيها خلخلة في بنية المجتمع.

يُلاحظ أن عقدي أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته، اتصفا بتراجع الولاءات الطائفية والعشائرية لمصلحة الولاءات الوطنية والقومية، ولا سيما في سورية الأم، كما أن العلاقة بين الطائفية والعشائرية في منطقة معينة اتصفت بعاملين متضادين: التجاذب والتضامن، والتدافع والاقتتال، فالطائفة متحدة تجاه الجوار لكن عشائرها تدخل في خصام يصل إلى حد استخدام السلاح في ما بينها. وهذه الظواهر في حاجة إلى دراسة أنثروبولوجية للمجتمع، وعلاقة الطائفة والعشيرة بالدولة الحديثة[1053].

برز في ثلاثينيات القرن العشرين فخري البارودي زعيمًا وطنيًا وشعبيًا للمجتمع المدني السائر في طريق التكون، حيث قاد النضال الوطني المباشر ضد الانتداب، ونظّم حركة مقاطعة شركة الكهرباء و«الترامواي» الأجنبية، ودعا إلى تشجيع الصناعة الوطنية ولبس المنسوجات الوطنية دون الأجنبية، وأسس المكتب القومي العربي للدعاية والنشر «لإذابة جميع العصبيات المجزِّئة، من طائفية وقُطْرية وقبلية في بوتقة القومية الجامعة». كما عُرف عن البارودي النائب في مجلس النواب (1936 - 1939) دفاعه عن الطبقات الشعبية، على الرغم من أنه يتحدّر من طبقة كبار المُلّاك. وهكذا أصبح البارودي الوجه البارز في المجتمع المدني، الذي

صقلته حرارة الكفاح الوطني. ودفعت هذه الأجواء فئات الشعب المختلفة إلى اعتبار فخري البارودي منقذًا لها من الاضطهاد والاستعمار والاستغلال الاجتماعي. كان اسم هذا المناضل يتردد في ثلاثينيات القرن العشرين على كل شفة ولسان، وكان البارودي إحدى حلقات الوصل داخل التحالف الوطني قبل عام 1945 بين من هم «فوق» ومن هم «تحت». من هنا، يمكن فهم سبب استعانة فلاحي الهبيط وكفرسجنة بفخري البارودي ضد الإقطاع.

بعد أن شعر فلاحو الهبيط وكفرسجنة بأنه لا فائدة من تسطير عرائض الاحتجاج، شكلوا وفدًا إلى دمشق قابل عددًا من رجالات الكتلة الوطنية والشخصيات الشعبية:

– جميل مردم بك، رئيس الوزراء وأحد زعماء الكتلة الوطنية ومن عائلة استولت على الأراضي في أواخر العهد العثماني في غوطة دمشق.

– سعد الله الجابري، وزير ومن زعماء الكتلة الوطنية. وعائلة الجابري الإقطاعية معروفة في حلب باتساع ملكيتها، التي سلبتها في أواخر العهد العثماني.

– هاشم بك الأتاسي رئيس الجمهورية ورئيس الكتلة الوطنية وزعيم عائلة الأتاسي المعروفة في حمص.

– الشيخ محمد الأشمر شخصية شعبية من حي الميدان بدمشق، عرف بمواقفه الشعبية وتأييده الفلاحين، وهو من الطبقات الشعبية الفقيرة في دمشق. اشترك في الثورة السورية (1925 – 1927)، وحكمت عليه محاكم الاستعمار بالإعدام. كما كان ممن شاركوا في ثورة فلسطين (1936 – 1939)، ومثَّل بعد الحرب العالمية الثانية تيارًا شعبيًا وطنيًا.

ماذا كانت أجوبة هؤلاء لوفد فلاحي الهبيط وكفرسجنة في عام 1937 كما رواها لنا حرفيًا الفلاح محمد الحماد[1054]؟:

– «قدمنا عريضة إلى هاشم بك الأتاسي قال: بعد ثلاثة أيام نتكلم في الكتلة».

– «جميل مردم بك قال لنا: إذا أنا وزعت ضياع بيت مردم على الفلاحين، يوزع عليكم ابن العظم ضيعته؟!».

– «سعد الله الجابري قال لنا: قتلتم مصطفى بك، بدكم تقتلو ناصح بك».

– «حكيت لمحمد الأشمر قصتنا: قال: كم واحد عندكم؟ قلت: 300 زلمة. قال: أنا بعطيكم بواريد وغرانات، روحوا اقتلوا».

تعكس رواية الفلاح محمد الحماد مواقف رجال الكتلة الوطنية، فهاشم الأتاسي صامت كعادته، لا تشفي أجوبته الغامضة غليل العطشان. وثعلب السياسة جميل مردم أفصح بوضوح عن التضامن الطبقي بين أسر الوجاهة، التي ترفض تسليم الأرض للفلاحين. وسعد الله الجابري اتهم فلاحي الهبيط بقتل مصطفى بك العظم والد ناصح بك العظم في قصره بالهبيط عقب ثورة هنانو، وكلام سعد الله الجابري بصفته وزيرًا للداخلية، تضمن تهديدًا لفلاحي الهبيط بعدم «التحرك» و«اللجوء إلى الهدوء والسكينة».

إذا كان الفلاحون قبل مجيئهم إلى دمشق لا يزالون يعتقدون في إمكان الوصول إلى حقوقهم من طريق «أبناء العائلات الإقطاعية»، فإنهم بعد أن سمعوا ما سمعوه من أجوبة رجال الدولة، اقتنعوا بما قاله الأشمر في أن الطريق الوحيدة هو الثورة الفلاحية المسلحة. لكن الأحوال كلها آنذاك لم تكن مهيّأة للقيام بثورة مسلحة. ومع ذلك، فإنهم قاموا وتحركوا، وبدلًا من أن يحملوا البندقية التي لا يملكونها، حملوا المذراة والفأس وثاروا «في قومة الهبيط» في عام 1949 ضمن الأحوال الموضوعية التي عاشوا فيها. وفي تلك الأثناء، وجد الفلاحون عونًا لهم في الحزب العربي الاشتراكي، الذي تأسس في حماة حصيلة تحالف مثقفي الطبقة الوسطى بقيادة المحامي السني أكرم الحوراني، والفلاحين من سنة وعلويين، وفي مقدّمهم فلاحو الهبيط وكفرسجنة وهم سُنة.

سارت البرجوازيات البيروقراطية والطفيلية من المذاهب كلها في الثلث الأخير من القرن العشرين، ولا تزال، على خطى الأعيان العثمانيين السابقين من مُلاك الأرض في احتكار ثروات العباد وترسيخ دعائم الاستغلال والاضطهاد.

يتصف التاريخ السوري في النصف الثاني من القرن العشرين بانتقاله من الاستغلال الإقطاعي الذي جرى سابقًا باسم الدين، إلى الاستغلال الرأسمالي الطفيلي، مستغلًا اسم «الاشتراكية» في البدء، ثم «اقتصاد السوق الاجتماعي» ظاهريًا، أما عمليًا فهو اقتصاد الرأسماليات الطفيلية المنفلتة من عقالها والمحروسة من المباحث السلطانية. وهو يستند في عمله إلى طائفة من رجال الدين السائرين تاريخيًا مع كل حاكم.

لعل من الدراسات الشائقة لمؤرخي المستقبل تتَبُّع ظاهرة بروز الأعيان مستغلين قانون الأراضي العثماني (1858) واستيلائهم على أراضي الفلاحين (ورقبتُها للدولة) واستغلالهم استغلالًا رهيبًا إلى أن شملهم قانون الإصلاح الزراعي في عامي 1958 و1963. وجاء الوجه الآخر للعملية «الطبقية الاستغلالية» بظهور الفئات الطفيلية والبيروقراطية مستغلة السلطة التي استولت عليها، فاستولت على الأراضي ونهبت المال العام، وتحولت إلى طبقة «أعيان» أشد استغلالًا واستبدادًا وتعسفًا من طبقة «الأعيان» أيام العثمانية.

كان كاتب هذه السطور يحلم في أن يرى قبل رحيله إصلاحًا اجتماعيًا يعيد «المنهوبات» إلى أهلها من عباد الله المنتجين بسواعدهم وأدمغتهم، وجاء ربيع دمشق ليدغدغ أحلامه بقرب نهاية «الأعيان الجدد». واندلعت التحركات الشعبية في آذار/ مارس 2011، وكان الرجاء معقودًا عليها للسير في البلاد في طريق النضال السلمي المناهض «للإقطاعية الجديدة» والوصول إلى «إصلاح اجتماعي» متمم للإصلاح الزراعي، وفي الوقت ذاته إدخال سورية في عهد دولة وطنية ديمقراطية مدنية لجميع أبنائها.

«شاءت الأقدار» أن تنزلق التحركات نحو العمل المسلح، الذي اتخذ وجهًا طائفيًا أزال الوطنية الجامعة، وأوصل البلاد إلى التمزق وقاد العباد إلى الموت والتهجير والشقاء.

3 – الدولة الوطنية السورية الحديثة في مهب الريح

الدولة الوطنية السورية، التي تعصف بها الرياح هذه الأيام من كل اتجاه، أُسست مع إعلان المؤتمر

السوري في 8 آذار/ مارس 1920 استقلال سورية. ولم يقم الانتداب الفرنسي بالقضاء على الدولة الناشئة، بل سار في طريق تطويرها إلى دولة حديثة. ومع فجر الاستقلال في عام 1943، قام تحالف «إقطاعي – برجوازي» باعتلاء سدة الحكم، وسرعان ما أخذت تهزّه الحركات الفلاحية والعمالية، وتؤرق مضاجعه الفئات الوسطى (البرجوازية الصغيرة)، المدينية أولًا والريفية الطامعة في الصعود إلى أعلى ثانيًا، وهذا ما بلغته في ستينيات القرن العشرين.

عرفت الدولة السورية ثلاثة دساتير: 1920 و1928 و1950، وعاشت الحياة البرلمانية منذ عام 1932، وتميز عهد مجلس النواب (1954 – 1957) بازدهار اقتصادي وحراك مجتمعي ديمقراطي وحريات عامة وترسُّخ دعائم المجتمع المدني، مع تراجع واضح للعشائرية والطائفية وخفوق رايات الهوية الوطنية وتغلل الشعور القومي العربي في ثنايا القلوب.

لم يعكر صفو هذا المناخ إلا المباحث «السلطانية» التي جاءت مع الجمهورية العربية المتحدة 1959، التي كان لها الدور البارز في «تجفيف» الدولة المدنية الديمقراطية وترسيخ دعائم الدولة الشمولية والهيمنة على مؤسسات المجتمع المدني. وزالت «دولة الوحدة» (أيلول/ سبتمبر 1961)، لتليها فترة قلقة تصارعت فيها القوى الاجتماعية والسياسية، وأصبح النضال الطبقي يُرى بالعين المجردة. وأخيرًا، استولى على الحكم الضباط المتحدرون من الأرياف الساخطون على «التحالف الإقطاعي – التجاري الكبير». وكان الثامن من آذار/ مارس 1963 انقلابًا عسكريًا بواجهة بعثية مدنية سرعان ما تلاشت لتطفو على السطح الدولة الأمنية بخلفيتها الطائفية.

أدّت قوانين الإصلاح الزراعي لعامي 1959 و1963 إلى تقليص ملكية الإقطاعيين (ومعظمهم من السنّة) وتوزيع الأراضي المستولى عليها على الفلاحين من جميع الطوائف. وأشاع المتضررون أن الإصلاح الزراعي موجَّه ضد أهل السنة وصدرت فتاوى بعدم شرعية الإصلاح الزراعي.

رمت موجات تأميم البنوك والمؤسسات الرأسمالية الكبيرة في تموز/ يوليو 1961 و1964 (الذي لم تكن له ضرورة اقتصادية)، إلى سحب البساط من تحت أقدام الحاكمين، ومعظمهم من أغنياء أهل السنّة. وجرت احتجاجات وردّات فعل عنيفة ضد تأميمات عام 1964 وصدرت فتاوى تدين هذه التأميمات. وسعى المتضررون لتصوير الأمر على أنه ضد السنة يقوده العلويون والدروز والإسماعيليون. وأخفقت محاولات إثارة الصراعات الطائفية، لأن أكثرية الجماهير السنية المستفيدة من الإصلاح الزراعي والتأميم وقفت في وجه الحراب الطائفي الهادف إلى إعادة سلطة الإقطاعيين والتجار الكبار.

إضافة إلى ذلك، أدى الجيش السوري بضباطه وجنوده المتحدرين من الأرياف السنية والعلوية والدرزية والإسماعلية دورًا مهمًا في لجم نار الفتنة الطائفية.

شهدت سورية في عهد البعث (1963 – 2001) جملة من التحركات والاحتجاجات نذكر منها:

– **حوادث حماة في نيسان/ أبريل 1964 وخلفياتها الاجتماعية:** كانت حماة أحد المراكز الوطنية المناهضة

للاستعمار أيام الانتداب الفرنسي، وفي ثلاثينيات القرن العشرين تميّزت مدينة حماة بوجود قلعتين متعاديتين: قلعة عائلات كبار الملاك[1055] الإقطاعية المهيمنة على الريف والمدينة، وقلعة القوى الاجتماعية المناهضة للإقطاع التي بناها المتعلمون من أبناء الطبقة الوسطى. وفي أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته، اشتد ساعد القلعة الثانية بمن انضم إليها من الفلاحين المكتوين بنار الإقطاع. وأدى تطبيق الإصلاح الزراعي وتوزيع أراضي الإقطاعيين على الفلاحين في ستينيات القرن العشرين إلى ضعف قلعة الإقطاعيين وتعاظم شأن القلعة المناهضة للإقطاع التي قادها الحزب العربي الاشتراكي بقيادة أكرم الحوراني الذي توحّد مع البعث في أوائل خمسينيات القرن العشرين. وبين ضفتي الكتلتين المتصارعتين في حماة وريفها نشطت حركة الإخوان المسلمين منذ أوائل أربعينيات القرن العشرين، لكنها بقيت قوة ساكنة تهتم بأمور العبادة وتتجنب الحديث عن طغيان الإقطاعية، ما جعلها في حماة قوة غير فاعلة في تلك الفترة على الرغم من استنادها إلى الدين وكثرة عدد مؤيديها من المتدينين. وفي عام 1964 تزعم مروان حديد، أحد قادة الإخوان، المعركة في حماة ضد إجراءات تأميم الرأسمال الكبير التي بدأها جمال عبد الناصر أيام الوحدة السورية - المصرية وأكملها البعث في الشهور الأولى من عام 1964، وبدأت شرارة مقاومة التأميم ومن خلفه الإصلاح الزراعي وتوزيع الأرض على الفلاحين، في 7 نيسان/ أبريل 1964 بتظاهرات الطلاب في حماة، التي أيدها التجار. ومع توتر الأمر وارتفاع حدة الصدامات، اعتصم مروان حديد مع عدد من الإخوان المسلمين في جامع السلطان ومع بعضهم أسلحة قيل - وفق الرواية الإخوانية - إنها بسيطة. شباب البعث، وهم في مقتبل عهدهم بالحكم ومتّقِدون في تلك الأيام حماسةً لحرق المراحل وتطبيق الإصلاح الزراعي والسير في طريق التأميم، حسموا الأمر عسكريًا بقيادة محافظ حماة (السني) عبد الحليم خدام، فاقتحموا المسجد واعتقلوا المعتصمين، ومن بينهم مروان حديد. وإثر ذلك، جرت محاكمة مروان حديد وإخوانه في محكمة عسكرية في حمص رئسها الضابط (السني) مصطفى طلاس. ومع أن المحكمة نطقت بإعدام مروان حديد، فإن تدخل شيوخ حماة ووجوهها دفع رأس الدولة (السني) أمين الحافظ إلى عدم الموافقة على حكم الإعدام.

- **حوادث حماة شباط/ فبراير** 1982: تزعّمت الاحتجاج حركة الإخوان المسلمون مدعومة بأحفاد الإقطاعيين ومن قوى متدينة سنية في قرى الملكيات الصغيرة إلى الغرب من طريق حمص - حلب. ابتعدت عن الاحتجاج الدوائر التجارية الدمشقية، ووقفت ضده القوى الفلاحية المستفيدة من الإصلاح الزراعي والخائفة من عودة ملّاك الأرض الإقطاعيين، وكان قسم كبير من هذه القوى الفلاحية سنيًا، وهذا أحد أسباب فشل التحرك الإخواني. ويلاحظ أن أحفاد هؤلاء الفلاحين السنة وقفوا إلى جانب التحركات الاحتجاجية في آذار/ مارس 2011. وبين نيسان/ أبريل 1964 وآذار/ مارس 2011 تغيرت موازين القوى الطبقية، وكان لهذه الظاهرة دورٌ واضحٌ في رفد التحركات الشعبية بعد آذار/ مارس 2011 بقوى شبابية لها وزنها.

- **تحرك التجمع الوطني الديمقراطي للأحزاب اليسارية**: اكتفى «التجمع» في أواخر سبعينيات القرن العشرين بإصدار البيانات من دون النزول إلى الشارع، وسرعان ما حاصرته القبضة الأمنية ملقية برموزه في السجون.

- **ربيع دمشق في عام 2005**: ضم مثقفين يساريين من جميع الطوائف، واتصف بوجهه الوطني.

- **التحركات الشعبية في ربيع 2011**: غابت عنها المطالب الاقتصادية واختفت المواقف الطبقية، والتفت حول شعار «الحرية والكرامة». وأُطلق على هذه التحركات اسم «ثورة». ومع انزلاق هذه «الثورة «نحو العسكرة تغيّر وجهها، وتلاشت الدوافع الطبقية المكبوتة للمنتفضين، ودُفن الطموح إلى الديمقراطية وإعلاء شأن المجتمع المدني، وتبخرت المشاعر الوطنية الجامعة، وارتفعت في عنان السماء رايات الطائفية والمذهبية، كما اشتدت سواعد المستفيدين من العشائرية، وعلى الوطن السلام.

اتصفت التحركات الشعبية في بدايتها بتداخل المصالح الطبقية مع النوازع الطائفية، التي أخذ تأثيرها يتعاظم شهرًا بعد آخر. وتميّزت التحركات في بدايتها برجحان كفة الوطنية الجامعة لجميع الناشطين من الطوائف المتعددة. ولأسباب يطول شرحها، انزلقت التحركات الشعبية إلى أتون العصبيات الطائفية وأهوائها المتنوعة، مع تراجع المشاعر الوطنية وتعاظم تأثير العوامل الخارجية، وفي مقدّمها المال النفطي، وهنا دخلت سورية في غياهب المجهول.

يلاحظ تداخل العامل الديني (المذهبي) بالعامل الطبقي (الاقتصادي - الاجتماعي)، فالتحرك الشعبي الممتد في المناطق الفقيرة أو غير المستفيدة من «نِعَم النظام» سار بإيقاعات متنوعة متحديًا النظام، تُحَرِّكه - بالوعي الظاهر أو الباطن - العصبيات السنية المختلفة الاتجاهات والدوافع. ودخل على خط التحرك نشاط «الدعاة الإسلاميين» وفضائياتهم، فقاموا بشحن المشاعر السنية بكره الآخر والتحريض عليه وتحويل التحرك ذي الطبيعة السياسية المنادي بالحرية والكرامة، إلى تحرك طائفي باتجاه العداء المذهبي للعلويين أجمعين، لا ضد من طغى وتجبر.

قامت هذه القوى الأصولية الظلامية بحرف التحرك عن مساره الوطني والطبقي وتوجيهه نحو العداء لمذهب معين والكره لطائفة بكاملها.

طمس هذا الفكر الظلامي الدوافع الاقتصادية - الاجتماعية للتحرك وأغمض العين عن الاستبداد وحوّل التحركات الشعبية من جدلية الحرية ضد الاستبداد، إلى صراع مذهبي ضد الفرق الأخرى.

عَدّ هذا الإسلامُ السياسي المتزمت والمتحجر نفسَه «الفرقة الناجية» وما سواه فهو ضلال وجاهلية.

خدمت هذه التيارات الدينية بمفاهيمها المنغلقة على نفسها والغارقة في ظلامات التفسيرات المتحجرة لتاريخنا العربي الإسلامي، مهملة جوانبه الإنسانية المشرقة، النظامَ في نواح عدة، وألقت الرعب في أنفس الطوائف الأخرى وبعثت الريبة والحذر في أنفس الوسطيين من أهل السنة.

خلاصة القول إن التحرك الشعبي (في شهوره الأولى وقبل الانزلاق نحو العسكرة) الذي كان موجَّهًا في العمق ضد الرأسماليات الطفيلية وصلفها، تشابكت فيه الدوافع الطبقية والطائفية وتداخلت بصورة طغى فيها الدافع الديني المذهبي على الدافع الطبقي، ومن ضمنه الحياة المعيشية للمواطن الفقير والمقهور. ونتيجة لسيطرة من يسمون «الدعاة الإسلاميين» ودعوتهم المتزمتة المنغلقة والمتحجرة والبعيدة عن التاريخ

الثوري المجيد للحضارة العربية الإسلامية، غُيّب ذكر الممارسات الاستغلالية والاستثمارية للفئات الحاكمة ومثالب الدولة الأمنية، وانصبّ حديث الدعاة وفضائياتهم على تحريف التاريخ العربي الإسلامي المجيد، وتسعير المشاعر الطائفية والمذهبية وكره الآخر وتكفيره والاستعلاء عليه.

أما مسؤولية بعض أطراف النظام فهي معروفة، ولا سيما تركيبة الدولة الأمنية وصلفها في التعامل مع اندلاع التحركات الشعبية، وعدم الاستجابة لمطالبها، والمساهمة في الانزلاق نحو العسكرة وما آلت إليه الأمور من مآسٍ.

نترك لفطنة القارئ تقدير دور العوامل الخارجية والصراعات الإقليمية والمال النفطي، في المصائب التي حلّت بالبلاد.

وبعدُ،

اختفت الوطنية وكثُر جلادوها... والطبقية المغيّبة يقبع جمرها تحت الرماد... رماد الطائفية التي تعصف رياحها مُقتَلِعة ما بناه رواد النهضة العربية والتنوير الإسلامي.

الملاحق

الملحق (1)
الدولة الوطنية السورية بين ناريْ استبدادين

عبد الله حنّا

كلمة رثاء في المرحومة (س)

ضحية الرصاص الطائفي الأرعن

الدولة الوطنية السورية هي أحد ورثة الدولة العثمانية، وهي صدى لتطور الحضارة الأوروبية الحديثة، وحصيلة لحركة النهضة العربية والنضال الوطني ضد الاستعمار.

قامت الدولة الحديثة في أوروبا نتيجة انتصار الرأسمالية الساحق على الإقطاعية، أما في مشرقنا العربي، وكان جزءًا من الدولة العثمانية، فإن الدولة الحديثة بدأت تتكون في أحضان النظام الإقطاعي بشكله الجديد المتلائم مع بداية انتشار الرأسمالية الضعيفة والتابعة للرأسمال الأوروبي.

أخذت الدولة العثمانية الحديثة بالتكوّن في منتصف القرن التاسع عشر مع صدور قوانين التنظيمات ذات الأبعاد البرجوازية. لكن مفعول تلك القوانين وأصداء الحداثة بقيت محدودة الأثر في العهد العثماني لسببين: طبيعة الدولة العثمانية ذات الجذور الإقطاعية، والمجتمع الساكن الذي كان فقهاء السلطان يدّعون فيه أن القوانين الوضعية مخالفة للشريعة.

ومع انهيار الدولة العثمانية عام 1918، حدثت نقلة من خط الجامعة الإسلامية ونظام الطوائف والملل إلى خط الوطنية والقومية وفق المفهوم البرجوازي الأوروبي للقومية المتداخل مع المفهوم الخلدوني (نسبة إلى ابن خلدون) للعصبية. وفي الوقت ذاته، لم تَخْتَفِ الأيديولوجيات السابقة، وخصوصًا على المستوى الثقافي الشعبي وفي الأدب الشعبي والسِّيَر الشعبية. فقد طغت عليها الأيديولوجية الإسلاموية أو القبلية. وهذا يعني تداخل أيديولوجيات وتعايشها وتصارعها في مجتمع تسوده علاقات ما قبل الرأسمالية.

***

اتسمت الدول العربية (السورية، اللبنانية، الأردنية، العراقية، المصرية) وارثة الدولة العثمانية بسمتين بارزتين:

الأولى: استمرار مفاهيم الدولة السلطانية (المملوكية والعثمانية) في نسيج الدول العربية الحديثة وخلاياها. وهذا ما أدى إلى طبع هذه الدول بسمات الدولة السلطانية المتْرَعة بطبائع الاستبداد التي تحدث عنها الكواكبي. و**الثانية**: تأثر قيام الدولة العربية الحديثة تأثرًا واضحًا بنموذج الدولة الحديثة البرجوازية الأوروبية أكثر من تأثره – في المراحل الأولى – بالتطورات الاقتصادية الاجتماعية (الرأسمالية) السائرة ببطء في مجتمعاتنا العربية. وكان لرجحان كفة العامل الخارجي على العامل الداخلي أثر واضح في تطور الدولة العربية الحديثة وتشابك القوى الاجتماعية المسيِّرة لها، وتعثر خطاها.

***

كان الهدف الرئيس للانتداب الفرنسي (1920 – 1943) – كما هو الحال مع الانتداب البريطاني – تشديد قبضة الرأسمالية الفرنسية ومؤسساتها على سورية ولبنان لاستثمار خيرات هذه البلاد، وفق الأسلوب الإمبريالي المعروف. وهنا يكمن الوجه المظلم للانتداب بصفته إحدى الوسائل الأخف وطأة للاستعمار.

ولكن كان للانتداب وجه آخر، تمثل بازدياد تأثير أفكار الثورة الفرنسية، وهبوب رياح الحداثة والتحديث التي ساهمت، على الرغم من مرارة الاحتلال الاستعماري، في تحريك عملية التطور بأبعادها المتنوعة ودفعها إلى الأمام. وقد أتى في مقدمة عملية التطور هذه السير قدمًا في بناء الدولة السورية الحديثة.

***

مع فجر الاستقلال، أخذت مواقع الدولة السورية الحديثة المستقلة تتوطد رويدًا رويدًا، مع الاستمرار في بناء هيكلية الدولة وفق القواعد والأسس التي خطط لها ووضعها «الفكر البرجوازي الفرنسي»، فقد وضع مثقفو الدولة السورية جملة من القوانين الحديثة المستقاة من خبرة الدولة البرجوازية في الغرب، وتحديدًا فرنسا. ويلاحظ أنه لم يجرِ نقل القوانين نقلًا حرفيًا، كما يظن بعضهم، بل جرت مراعاة الأحوال الموضوعية المحلية وواقع المجتمع العربي الشرقي وما يحمله على منكبيه من موروث عمره مئات السنوات. ومن يراجع قوانين تلك المرحلة بعين متروية، يلاحظ أن واضعي معظم تلك القوانين جمعوا المجد من طرفيه: **أولًا** الأخذ من الفكر البرجوازي ما هو ضروري للتقدم والتطور، و**ثانيًا** الاعتماد على الموروث

التاريخي من منطلق فهم الأوضاع التي أنتجت ذلك الموروث وإعادة إنتاجه بما يلائم بناء الدولة الحديثة.

كان أهم إنجازات الدولة السورية الحديثة: وضع القانون المدني عام 1949 ذي الصبغة العلمانية (الذي لا يزال ساري المفعول إلى الآن)، وإلغاء الأوقاف الذُّرّية، وإصدار قانون العمل، وجملة من القوانين الزراعية المتناقضة، وعدد من القوانين لمصلحة التصنيع، مثل تأميم مشاريع الكهرباء والماء والخطوط الحديدية المملوكة من الرأسمال الأجنبي، وتحرير النقد السوري من السيطرة الأجنبية، وافتتاح البنك المركزي.

شرعت الجمعية التأسيسية المنتخبة في تشرين الثاني/ نوفمبر 1949 في وضع دستور أثار مناقشات حامية لم تكن الجماهير الشعبية بعيدة عنها، تصارعت فيها الآراء والاتجاهات الليبرالية والسلفية، وتواجهت مصالح طبقات الشعب المتناقضة، وبخاصة قضية الموقف من الملكية الإقطاعية.

كما دارت في البرلمان وعلى صفحات الجرائد نقاشات حادة حول طبيعة الدولة: دولة علمانية أم دينية، وأخيرًا تم التوصل إلى حل وسط عبّرت عنه المادتان الأولى والثالثة من الدستور؛ فنصّت المادة الأولى على أن «سورية جمهورية عربية ديمقراطية نيابية ذات سيادة. وهي وحدة سياسية لا تتجزأ ولا يجوز التخلي عن جزء من أراضيها. والشعب السوري جزء من الأمة العربية». ونصت المادة الثالثة على أن «دين رئيس الجمهورية الإسلام. الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيس للتشريع. حرية الاعتقاد مصونة، والدولة تحترم جميع الأديان السماوية، وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها على ألّا يخل ذلك بالنظام العام. الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية».

وبعد الانقلابات العسكرية الثلاثة (1949 – 1951)، جاءت مرحلة مجلس النواب السوري (1954 – 1958)، وهي العهد الزاهر للديمقراطية والحرية وظهور معالم المجتمع المدني وحرية الأحزاب والنقابات والجمعيات والأفراد في العمل المنتج. وفي هذه المرحلة، اختفت الولاءات العشائرية والطائفية إلى حدٍّ بعيدٍ، وحلّت محلها الولاءات الوطنية والقومية. ويمكن القول إن النهضة العربية بلغت أواخر خمسينيات القرن العشرين أوج مرحلتها الثالثة، باتساع دائرة الولاءات الوطنية والقومية ورجحان كفة العقلانية وتقلّص دائرة المحرمات.

من مميزات تلك الفترة:

1. تبلور معالم البرجوازية الصناعية ذات الاتجاه الوطني الراغب في تحرر البلاد الاقتصادي من سيطرة السوق الرأسمالية العالمية.

2. صعود الفئات الوسطى (البرجوازية الصغيرة) في الريف والمدينة، وكانت تموج بالمشاعر الوطنية والقومية وطامحة إلى إزاحة «الطبقات الأعلى» منها والحلول محلها.

3. تكوّن طبقة عاملة كانت ملامحها العامة واضحة المعالم في أواخر خمسينيات القرن العشرين.

4. اتساع عملية انحلال العلاقات الإقطاعية، وعجز بقايا النظام الإقطاعي عن حماية نفسه، مع احتلال

الحركة الفلاحية مواقع مهمة في مسار التطور العام.

5. انتصار مبدأ «المواطَنة» والمساواة أمام القانون بين جميع فئات الشعب على اختلاف انتماءاتها.

6. نَعِمَت البلاد بقسط وافر من الحريات الديمقراطية، وأصبحت سورية في أواخر خمسينيات القرن العشرين المثال المحتذى في العالم العربي في النهوض والتقدم والديمقراطية.

***

السؤال المطروح اليوم: كيف تمكنت الولاءات العشائرية والطائفية والعساكر السلطانية من إضعاف المجتمع المدني وتحجيم العلمانية وتهميش الديمقراطية؟

ويليه السؤال الأخطر: من الذي ساهم في إضعاف الدولة الوطنية المدنية الديمقراطية، ووضع البلاد على كف عفريت الانقسامات الطائفية والمذهبية، ودفع البلاد إلى حافة الهاوية؟

هنا يُطرح سؤال آخر: ما دور العسكرتاريا و«دولتها الأمنية» ذات الصبغة الطائفية في الوصول إلى الحالة الخطرة التي نعيشها اليوم وتهدد وجود الدولة الوطنية السورية؟

***

لا حاجة إلى القول إن الحديث عن دور العساكر في حكم البلاد والعباد في حاجة إلى كتاب خاص لا يتسع له المقام هنا، فتراث الحكم العسكري في مشرقنا العربي تعود جذوره إلى عهد المماليك، ومن ثم ورثتهم الإنكشارية العثمانية، التي انتهى عزّها مع حركة الإصلاحات في الدولة العثمانية وقيام الدولة الحديثة (العثمانية) في منتصف القرن التاسع عشر.

جاء الحكم الاستعماري بعساكره لقمع الحركات المناهضة للاستعمار، ولكنه بالمقابل ساهم في ترسيخ دعائم الدولة الحديثة. وورثت سورية من الانتداب الفرنسي قيام دولة مدنية يغلب عليها الطابع الليبرالي بصِيَغِهِ المتخلفة، ويُسيّرها تحالف كبار الملاك الإقطاعيين مع البرجوازية الوطنية الناشئة. وعندما احتدمت التناقضات داخل المجتمع، بدأ بعض الضباط يتطلعون بأبصارهم للقفز إلى السلطة، وساعدهم في تحقيق طموحاتهم ضعف الطبقات الاجتماعية، وتحديدًا البرجوازية الوطنية الحاضنة للتطور والتنمية. وجاءت هزيمة الجيوش العربية أمام الزحف الصهيوني لاحتلال فلسطين وتأسيس دولة إسرائيل، وسيلةً استخدمها العساكر كفزّاعة للسيطرة والاستئثار بالحكم وحجب الديمقراطية، بحجة تحشيد القوى لـ «تحرير فلسطين».

لا تختلف سلطة العساكر هذه – المختَزِنة في شرايينها كثيرًا من سمات الدولة السلطانية (المملوكية/ العثملية) – عن غيرها من دول العالم، قديمها وحديثها، من حيث طابعها الاجتماعي – الطبقي المسخّر لهذه الفئة الاجتماعية أو تلك. ولا بدّ من القول إن طابع «الدولة المزرعة» للعسكرتاريا ومن يسير في ركابها، عرقل عملية قيام دولة حديثة عصرية بأدواتها وفكرها. كما أفرغت سلطة العسكرتاريا و«دولتها الأمنية» كثيرًا من أسس الحرية التي قامت عليها الدولة الوطنية السورية. وهذا ما يدفع إلى التساؤل: أليست «الدولة

الأمنية» مسؤولة من دون أن تدري، في كثير من الوجوه، عن تمهيد الطريق للإسلام السياسي المتطرف للإعلان عن إقامة دولة الخلافة الإسلامية ومحو الدولة الوطنية؟

معروف أن فشل العسكر في التحرير أدى إلى حلول الإسلام السياسي محلّ العسكر وهو ينادي «الإسلام هو الحل» لجميع المشكلات، وفي مقدّمها تحرير فلسطين، وكأن قدر العالم العربي الانتقال من استبداد العساكر إلى استبداد الأصوليات الدينية، وأن يذهب هباءً منثورًا جهد دعاة النهضة العربية والتنوير الإسلامي.

هكذا، وقعت الدولة الوطنية السورية بين ناريْ استبداد العسكرتاريا وما تمثله من جشع الفئات البيروقراطية المتحالفة مع البرجوازيات الطفيلية، واستبداد الإسلام السياسي المتزمت والمتطرف وما يسعى إليه من الرجوع إلى خلافة السلطان عبد الحميد.

نشير هنا إلى أن الإسلام السياسي المعتدل لم يكن ضد بناء الدولة الوطنية السورية، بدليل الاتفاق الذي جرى بينه - ممثَّلًا بمصطفى السباعي ومحمد مبارك - وبين القوى الوطنية (اشتراكية وليبرالية) في صوغ دستور 1950، الذي كان تجسيدًا لهيكلة الدولة الوطنية السورية وهي تتلقى ضربات العسكرتاريا المتتالية من جهة، وتخنقها من جهة أخرى العواصف الهوجاء للإسلام السياسي المتطرف والمتحجر.

***

لم تكن التحركات الشعبية المنطلقة من درعا في ربيع 2011 بنْتَ يومها، بل هي حصيلة جملة عوامل داخلية وصدى للتحركات ضد أنظمة الطغيان في عدد من الأقطار العربية. ما نريد التأكيد عليه هنا، هو أن التحركات الشعبية السورية المنادية بالحرية والكرامة كانت لها خلفيات اقتصادية اجتماعية موجّهة ضد ممارسات البرجوازية البيروقراطية ودولتها الأمنية. وعلى الرغم من أن هذه الخلفيات كانت حديث الناس، فإنها غُيّبت بعد اندلاع التحركات لأسباب لا مجال لذكرها هنا.

مع إمعان النظام السوري في قمع التظاهرات السلمية بالرصاص الحي، خفتت أصوات المطالبين بالحرية والكرامة، وتقلصت أعداد المنادين بأن الشعب السوري واحد، وأخذت تجتاح البلاد عاصفتان صحراويتان:

الأولى: عاصفة المتزمتين الإسلاميين، التي تنهل من التراث المملوكي العثماني وتكفيريات ابن تيمية، مسعِّرة الأحقاد وضاربة عرض الحائط بالتراث العربي الإسلامي المجيد في أيام عزه، والذي ضم بين جناحيه جميع مكوّنات المجتمعات العربية الإسلامية وأنتج حضارة إسلامية مزدهرة ومنفتحة على العالم بين القرنين الثامن والثالث عشر الميلاديين.

الثانية: عاصفة الحشد الطائفي (العلوي) الذي سعّرته قوى في السلطة لحماية ثرواتها وما سرقته من أموال الشعب. وهذه القوى الرأسمالية البيروقراطية والطفيلية تُخِيف الطائفة العلوية، زاعمة أن «وجودها» مهدد بالخطر إذا لم تمتشق السلاح وتسير وراء الحكام. كما تعزف قوى الحكم على أوتار إخافة الأقليات

الدينية والمذهبية (مسيحيون ودروز وإسماعيليون) ودفعها إلى مساندة النظام خوفًا من قدوم «عثمانية» جديدة تعيدها إلى عهد السلطان المستبد عبد الحميد وأجداده.

هاتان العاصفتان الصحراويتان المشبعتان برمال النفط (الخليجي والإيراني) حوّلتا سورية قاعًا صفصفًا، وهزّتا المجتمع هزًا عنيفًا يهدد بتصدعه وانهياره. هذه الأوضاع الداخلية المضطربة زادها استعارًا ضخّ «البترودولار» (الخليجي والإيراني)، والسياسات الإقليمية والدولية، ووضع الدولة الوطنية السورية في مهب الرياح، وهذا ما شجّع قوى الإسلام السياسي المتطرف على إعلان دولة «الخلافة الإسلامية» وعدم اعترافها بالدولة الوطنية السورية. وأوغلت القوى السلفية المتزمتة والمتحجرة في نهجها المرعب بمنع رفع علم الاستقلال ذي النجوم الثلاث الحمراء.

علم الاستقلال هذا أبدعته الجمعية التأسيسية السورية لعام 1928، وأصبح علم الجمهورية السورية، إلى أن ألغته دولة العسكرتاريا، ولهذا أعاد ثوار التحركات الشعبية علم الاستقلال، تيمنًا بالمستقبل الزاهر.

اليوم، بعد أن انزلقت التحركات الشعبية نحو العسكرة واختلط حابلها «الدولاري» بنابلها «التراثي السلطاني»، يأتي مسلحو الإسلام السياسي المتزمت والمتطرف، وكثير منهم أشتات جاءت من خارج سورية، يعتدون على علم الاستقلال، وهدفهم محو تاريخ سورية الوطني منذ قيام الدولة الوطنية العربية السورية التي أعلن المؤتمر السوري في 8 آذار/ مارس 1920 استقلالها.

هذه السلفية المهتمة باللحى وحفّ الشوارب في عصر زحف «الدولار النفطي»، تتجاهل - أو بالأصح لا تعرف - أن ثمة سلفية أخرى قامت في عهد النهضة العربية ورعاها الإمام محمد عبده، كما تجهل سلفية الذقون هذه تاريخ السلفية النهضوية التي كان من أعلامها الشيخ محمد رشيد رضا صاحب **المنار** السلفية الصادرة في القاهرة عام 1898. ولم يكن مصادفة ترؤّس الشيخ رشيد المؤتمر السوري الذي أعلن استقلال سورية في عام 1920.

وضع المؤتمر السوري برئاسة السلفي النهضوي الشيخ محمد رشيد رضا، دستور 1920 باسم «القانون الأساسي للمملكة السورية العربية»، الذي نصّت مادته الأولى على أن «حكومة المملكة السورية العربية حكومة ملكية مدنية نيابية عاصمتها دمشق الشام ودين ملكها الإسلام». ولكن هذا الدستور لم يرَ النور بسبب اجتياح قوات الاستعمار الفرنسي دمشق في تموز/ يوليو 1920. الروح العلمانية واضحة المعالم في هذا الدستور. كما أن التأكيد على الدولة المدنية والحريات الديمقراطية تحتل مركزًا مرموقًا فيه.

الثورة السورية الكبرى (1925 - 1927) التي لم تنتصر عسكريًا حققت نصرًا للحركة الوطنية في ميادين أخرى، منها المساومة والمصالحة التي جرت بين سلطات الانتداب الفرنسي والبرجوازية السورية ممثّلةً بالكتلة الوطنية وتم إثرها انتخاب جمعية تأسيسية وضعت دستور 1928، وهو القلب النابض للجمهورية الوطنية السورية. وهذه الجمعية أبدعت العلم السوري ذا الألوان الثلاثة والنجوم الحمراء الثلاث الذي رفعه ثوار التحركات الشعبية في وجه العسكرتاريا وعلمها ذي النجمتين.

واليوم، تدوس المنظمات السلفية «البترودولارية» المسلحة علمَ الاستقلال بأقدامها وتعلن «الجهاد» للخلاص من روح الجمهورية الوطنية السورية ممثلة بدستور 1950، ولنقرأ بعض مواده:

المادة 3: سورية جمهورية نيابية دين رئيسها الإسلام وعاصمتها دمشق.

المادة 6: السوريون لدى القانون سواء. وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفي ما عليهم من الواجبات والتكاليف. ولا تمييز بينهم في ذلك بسبب الدين أو المذهب أو الأصل أو اللغة.

المادة 15: حرية الاعتقاد مطلقة. وتحترم الدولة جميع المذاهب والأديان الموجودة في البلاد وتكفل حرية القيام بجميع شعائر الأديان والعقائد على ألّا يخل ذلك بالنظام العام ولا ينافي الآداب.

المادة 16: حرية الفكر مكفولة، فلكل شخص حق الإعراب عن فكره بالقول والكتابة والخطابة والتصوير ضمن حدود القانون.

المادة 25: حرية إنشاء الجمعيات وعقد الاجتماعات مكفولة ضمن الشروط المنصوص عليها في القانون.

المادة 27: يحق للسوريين مجتمعين أو منفردين أن يقدموا للسلطات ومجلس النواب العرائض والاستدعاءات في الأمور المتعلقة بأشخاصهم أو بالشؤون العامة وفاقًا للقانون.

المادة 29: الأمة مصدر كل سلطة.

اليوم يجاهد دعاة الاستبداد «السلطاني العثماني» وقوى «التسلط» و«الرجعية» لدفن الدولة الوطنية السورية التي حملت بين جنباتها معالم العصرنة والحداثة والطموح إلى مستقبل عربي مشرق وتبنت الجوانب المشرقة النيّرة والعقلانية من تراثنا العربي الإسلامي.

تعرضت هذه الدولة الوطنية المدنية الديمقراطية السورية وتتعرض، لنيران استبداد القوتين المتصارعتين: المباحث السلطانية والسلفية الجهادية، وكلا الطرفين ينهل من معين الدولة السلطانية (السلجوقية والمملوكية والعثمانية).

هل ستصمد الدولة الوطنية السورية أمام الرياح العاتية؟

(ملاحظة: كُتبت هذه الكلمة في شتاء 2013
و«س» على فراش الموت).

الملحق (2)
(البيان الأول)
إلى اللبنانيين الكرام

منشور القيادة العامة للثورة
الدين لله والوطن للجميع

أيها الإخوان

لا شك في أنكم تعلمون الأسباب الوجيهة التي أكرهت سكان سورية الداخلية على القيام في وجه السلطة الاستعمارية الفرنسوية، وأنكم فوق هذا تعلمون أن هذه الثورة التي بدأت في جبل الدروز قد عمت الآن بلاد سورية الداخلية. والثورة الآن هي ليست درزية محلية، بل هي سورية وطنية يشترك فيها جميع أبناء سورية على اختلاف مذاهبهم، وهي تقصد إلى أغراض وطنية بحت لا شأن فيها للفوارق والنزعات الدينية.

ولقد كنا أذعنا عدة بيانات في البلاد الداخلية أوضحنا فيها المبادئ التي تستند إليها الثورة والأغراض التي ترمي إليها. فأدرك القسم الأول من إخواننا مسيحيي البلاد حقيقته، ولم يتأخروا عن الاشتراك فيها، تلبية لدواعي القومية والوطنية.

على أن الحكومة الفرنسوية كرهت أن يعلم العالم الخارجي أن في سورية روحًا وطنية، وشعورًا صحيحًا بالإخاء الوطني، فعمدت إلى أتباعها من المغرورين المخدوعين، فزيّنت لهم أن يقفوا في جانبها ضد الحركة الوطنية، مستثمرة الفروق المذهبية. ولقد بلغ من سوء نيتها أن سلّحت فريقًا من أبناء البلاد وجرّدت الفريق الآخر، لتوهِم العالم أن هناك خطرًا على الأقليات، ولا يخفى أن الغرض الرئيسي من هذه السياسة الفاسدة هو تحويل الثورة من صبغتها الوطنية إلى حرب ذات صبغة دينية شنيعة الحال والنتيجة.

(وعبّر البيان عن أسفه لما جرى في قرية كوكبا من أعمال مرجعيون، عندما أطلقت عصابات مسلحة النار على جيش الثورة بقرب كوكبا، فأسرع قائد قوة الجيش الوطني إلى التفاهم معهم بنفسه ومعه كاهن حاصبيا، فقتلوا الكاهن مع أربعة من الجيش الوطني)، وحصل ما حصل، ما كان له الوقع السيئ في أنفسنا.

فعمدت الحكومة إلى خلق جيش من الأهالي والتجمع في جديدة مرجعيون لمقاومة الحركة الوطنية الاستقلالية، بحجة الدفاع عن حدود لبنان، فخُدع بها بعض أبناء الوطن من سكان لبنان وأسرعوا إلى حمل السلاح، وهاجموا في ليلة 15 تشرين الثاني/ نوفمبر 1925 قرية برغز فأُسر منهم ستة عشر رجلًا بيد حاميتها، وقد أفرج قائد الحامية عن الأسرى بعد أن أفهمهم خطأهم وأوضح لهم أن الثورة هي ثورة وطنية نزيهة بعيدة عن النعرات الطائفية. لقد حصل سوء تفاهم بين رجال الثورة وإخوانهم موارنة جبل لبنان في زمن استقبلنا عهدًا جديدًا هو عهد القومية والوطنية الشاملة. وأصبح من الجناية على هذا الوطن المعذب أن يقوم بين أبنائه فريق يزيد من مصائبه بسعيه لتثبيت أقدام الأجانب فيه.

إننا نخاطب منكم جماعة المتنورين، ونناشدهم أن يذكروا ما عليهم من الواجب تجاه الوطن والتاريخ ونطلب منهم أن يشتركوا معنا في السعي للقضاء على روح التفرقة التي تود الحكومة المنتدبة أن تخلقها

وتنميها لتستغلها لمصلحتها الاستعمارية.

باسم القائد العام للجيوش الوطنية السورية
زيد الأطرش

الملحق (3)
(البيان الثاني)
القيادة العامة للثورة الوطنية السورية
الدين لله والوطن للجميع

إلى وجوه وأعيان الدروز والسنيين والشيعيين في جبل لبنان

أيها الإخوان، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

وبعد، فقد بلغنا أن الحكومة الإفرنسية تجردكم من سلاحكم وتسلّح إخوانكم أبناء الطوائف الأخرى بحجة الخطر على سلامتهم، الناشئ – على زعمها – عن الثورة السورية الوطنية. على أننا نعلم، كما تعلم الحكومة نفسها، أنه لا داعي لهذا السلوك الغريب الذي لم يسبق له مثيل في هذا العصر في أي بلد من بلاد الله، ذلك لأن أبناء البلاد الذين تربطهم الروابط القومية وتشد بعضهم إلى بعض المصالح الوطنية، ليسوا في حاجة إلى هذه التدابير الضارة، وهم في خير وسلام.

وقد بات من الجلي الواضح أن الحكومة المستعمِرة تريد أن تخدع العالم الخارجي وتقنعه أن الثورة الوطنية ذات صبغة دينية، وذلك لكي يقر في أذهان الأمم المتمدنة أن انتدابها على سورية أمر ضروري لسلامة الأقليات وصيانة حقوقها. ولذلك من الفروض الواجبة على كل من في قلبه إخلاص لوطنه وحب للحرية أن يبذل جهدًا أقصى ليكذب هذه المزاعم، ويثبت لهذه الحكومة أنه غير راضٍ عن سياستها. ولقد أسرعنا بالكتابة إليكم لعلمنا أن تجريدكم من السلاح وتوزيعه على إخوانكم الآخرين، قد يوقظ في أنفسكم شعورًا غير صالح تجاههم ويحملكم على النفور منهم بالريبة بهم. وبالتالي قد ينشأ عن هذه الحالة حوادث تضر بالوطن وتؤذي القضية الشريفة والأغراض التي يسعى إليها رجال الثورة الوطنية. ولا يخفى أن هذه النتيجة هي الغرض الذي تقصده سياسة الحكومة، لأنه يساعد في رسوخ قدمها في البلاد ويمكّنها من الثبات في ربوع الوطن، إذ يسقط بين يديها فريسةً منهوكة القوى بسبب التطاحن الداخلي.

ولقد كتبنا بيانًا عامًا للبنانيين الكرام أوضحنا فيه أننا لا نريد في حركتنا الحاضرة إلا سورية الداخلية، فلا محل إذًا لقلق أحد على مسألة الحدود. وأمطنا فيه اللثام عن سوء نية الحكومة بسيرها في هذه السياسة الفاسدة وأوضحنا الأغراض الحقيقية إلى تحقيقها بواسطة الثورة السورية. وإننا لعلى ثقة أن الذين كانوا يجهلون الحقيقة من اللبنانيين ممن حملتهم سياسة الحكومة على مقاومة الحركة الوطنية، قد أخذوا الآن

يدركون أن مساعدتهم الحكومة هي جناية على الوطن وخيانة لقضية الحرية، تعافها الشهامة وينبو عنها الشرف.

وقد استدعت الحال أن نخصكم بهذه الرسالة على كره منا، لأننا لا نريد أن نخاطب فريقًا من أبناء الوطن بصفته الطائفية، وذلك لكي نحذركم من سياسة الحكومة ونوصيكم بأن تكونوا صبورين، ونحثكم على التقرب من إخوانكم وبني جلدتكم ووطنكم من أبناء الطوائف الأخرى، ونرجوكم أن تزيلوا بحسن سلوككم وصبركم كل سوء تفاهم بينكم، وأن تتفقوا جميعًا على الذين يسعون لتكدير العلاقات الودية من الجهلة والسفهاء الذين لا يدركون ما يصنعون، فتضربوهم بيد من حديد. إننا لنرجو أن تكونوا أنتم وجميع أبناء وطنكم الآخرين عند حسن ظننا بكم من الحصافة والتعقل والوطنية الصادقة. والسلام عليكم.

22 تشرين ثاني 1925
باسم قائد الجيوش الوطنية العام
زيد الأطرش

المراجع

1 – العربية

الأسطواني، محمد سعيد. **مشاهد وحوادث دمشقية في منتصف القرن التاسع عشر، 1840 – 1861**. تقديم وتحقيق أسعد الأسطواني. دمشق: [د. ن.]، 1994.

البديري الحلاق، أحمد. **حوادث دمشق اليومية، 1154/ 1175 هـ – 1741/ 1762م**. جمعها الشيخ أحمد البديري الحلاق. نقّحها الشيخ محمد سعيد القاسمي. وقف على تحقيقها ونشرها أحمد عزت عبد الكريم. القاهرة: [د. ن.]، 1959.

بريك، ميخائيل. **تاريخ الشام، 1720 – 1782**. عُنيَ بتعليق حواشيه مع ملحق جزيل الفائدة الخوري قسطنطين باشا المخلصي. حريصا – لبنان: مطبعة القديس بولص، 1930.

البيطار، عبد الرزاق. **حِلْيَة البشر في تاريخ القرن الثالث عشر**. دمشق: دار دمشق للنشر، 1960.

توتل، فردينان (الأب). **وثائق تاريخية عن حلب**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964. 4 ج.

حنا، عبد الله. **تحركات العامة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: نموذج لحياة المدن في ظل الإقطاعية الشرقية**. بيروت: دار ابن خلدون، 1985.

______. **العامية والانتفاضات الفلاحية في جبل حوران (1850 – 1918)**. دمشق: دار الأهالي، 1990.

خليل، فؤاد. **العشيرة: دولة المجتمع المحلي: عشائر جرد الهرمل**. بيروت: دار الفكر اللبناني، 1990.

الخوري، شحادة. **فصول في الأدب والاجتماع والتربية والثقافة والحياة العامة**. دمشق: دار دمشق للطباعة، 1956.

الدمشقي، ميخائيل. **تاريخ حوادث الشام ولبنان، 1197/ 1275هـ - 1782/ 1841م**. بيروت:دار قتيبة للطباعة والنشر، 1912. (سلسلة دراسات ووثائق تاريخ دمشق والشام)

الصليبي، كمال. **تاريخ لبنان الحديث**. بيروت: دار النهار، 1984.

الطباخ، محمد راغب. **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**. تحقيق محمد كمال. حلب: دار القلم العربي، 1922. 8 ج.

العطار، نادر. **تاريخ سورية في العصور الحديثة**. دمشق: مطبعة الإنشاء، 1962.

الغزي، كامل. **نهر الذهب في تاريخ حلب**. ط 2. حلب: دار القلم، 1419هـ.

القساطلي، نعمان. **كتاب الروضة الغناء في دمشق الفيحاء**. تحقيق وتقديم خيري الذهبي. بيروت: دار طلاس للدراسات والنشر، 1979.

كرد علي، محمد. **خطط الشام**. دمشق: مكتبة النوري، 1983.

______. **المذكرات**. دمشق: دار أضواء السلف، 1949. 4 ج.

المقار، ابن جمعة. **الباشوات والقضاة**. دمشق: نشر صلاح الدين المنجد، 1949.

مجلة المجمع العلمي العربي: 1923.

مذكرات تاريخية: تتضمن ثورة دمشق والحريق الكبير فيها وقدوم إبراهيم باشا إلى الشام وحروبه فيها. عُني بنشرها وتعليق حواشيها الخوري قسطنطين باشا المخلصي. عن نسخة مكتبة الكلية الأميركية في بيروت **مذكرات تاريخية**. حريصا/ لبنان: مطبعة القديس بولس، [د. ت.].

مكاريوس، شاهين. **حسر اللثام عن نكبات أهل الشام**. القاهرة: دار ومكتبة بيبليون، 1895.

2 – الأجنبية

er Nachlass des Orientalisten Johann Gottfried Wetzstein in der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz. Kataloge der Handschriftenabteilung.

Ingeborg Huhn, Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein als preußischer Konsul in Damaskus (1849 – 1861), dargestellt nach seinen hinterlassenen Papieren, Islamkundliche Untersuchungen,

Bd. 136 (Berlin: Schwarz, 1989), p. 199.

(993) جريدة **المقتبس** الدمشقية، سقط تاريخ الجريدة من أرشيفنا ونحن في الغربة.

(994) محمد كرد علي، **خطط الشام** (دمشق: مكتبة النوري، 1983).

(995) ابن جمعة المقار، **الباشوات والقضاة** (دمشق: نشر صلاح الدين المنجد، 1949)، ص 6.

(996) أحمد البديري الحلاق، **حوادث دمشق اليومية، 1154/ 1175 هـ - 1741/ 1762م،** جمعها الشيخ أحمد البديري الحلاق، نقّحها الشيخ محمد سعيد القاسمي، وقف على تحقيقها ونشرها أحمد عزت عبد الكريم (القاهرة: [د. ن.]، 1959)، ص 163.

(997) ميخائيل بريك، **تاريخ الشام،** 1720 - 1782، عُنيَ بتعليق حواشيه مع ملحق جزيل الفائدة الخوري قسطنطين باشا المخلصي (حريصا - لبنان: مطبعة القديس بولص، 1930)، ص 63.

(998) ميخائيل الدمشقي، **تاريخ حوادث الشام ولبنان، 1197/ 1275هـ - 1782/ 1841م،** سلسلة دراسات ووثائق تاريخ دمشق والشام (بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر، 1912)، ص 6.

(999) محمد راغب الطباخ، **إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء،** تحقيق محمد كمال، 8 ج (حلب: دار القلم العربي، 1922)، و**مجلة المجمع العلمي العربي** (1923)، ص 206، وفيها دراسة نقدية للكتاب.

(1000) في منتصف القرن العشرين لم يعد بإمكان التيار المتزمت تهجير رجال الفن والمسرح، كما كان الأمر أيام السلطان عبد الحميد. انظر شحادة الخوري، **فصول في الأدب والاجتماع والتربية والثقافة والحياة العامة** (دمشق: دار دمشق للطباعة، 1956).

(1001) محمد كرد علي، **المذكرات،** 4 ج (دمشق: دار أضواء السلف، 1949)، ج 1، ص 10.

(1002) عبد الرزاق البيطار، **حِلْيَة البشر في تاريخ القرن الثالث عشر** (دمشق: دار دمشق للنشر، 1960)، مقدمة الشيخ بهجت.

(1003) نعمان القساطلي، **كتاب الروضة الغناء في دمشق الفيحاء،** تحقيق وتقديم خيري الذهبي (بيروت: دار طلاس للدراسات والنشر، 1979)، ص 87.

(1004) في أثناء فترة ولاية مدحت باشا على دمشق، قام بجملة من الإصلاحات الثقافية والعمرانية، وطمح - كما يظهر من التقرير - إلى النهوض بالولاية وتخفيف وطأة الاستغلال عن كواهل أهلها.

(1005) نقلًا عن: نادر العطار، **تاريخ سورية في العصور الحديثة** (دمشق: مطبعة الإنشاء، 1962)، ج 1، الملحق رقم 3.

(1006) لم تكن الخاصة في مجتمعات مدن بلاد الشام مستقرة ثابتة، بسبب العزل والمصادرة، فالوالي والدفتردار والقاضي وآغا الإنكشارية وغيرهم من كبار الموظفين كانوا يُعزلون سنويًا، وندر من بقي في

منصبه منهم أكثر من عدد من الأعوام. ومعنى ذلك أن الفئة العليا من الخاصة لم تنعم بالاستقرار والهدوء والطمأنينة، بل سيطر عليها الخوف والقلق من العزل ومصادرة أموالها وما نهبته في حكمها لتستقر في خزائن الحكام التالين. ولهذا لجأ الحكام خوفًا من مصادرة أملاكهم بعد عزلهم إلى الوقف الذُّرّي، الذي أضفى عليه الفقهاء هالة من القدسية، فيتجنب الحاكم المصادرة عندما يسجّل أملاكه وقفًا لذريته. وقصة حسني الزعيم مع علماء دمشق معروفة، حين أتوا محتجين على إلغاء قانون الوقف الذري في عام 1949 ومطالبين بإلغاء القانون المدني (أصدره الزعيم وسنه مفكرو البرجوازية السورية النهضوية ولم يتجاسر رئيس الجمهورية شكري القوتلي على نشره خوفًا من «المشايخ»، فدفع أولئك قائد الانقلاب العسكري للقيام بهذا العمل التاريخي). ويلاحظ أن تلك الخاصة تميزت بالبطش وعدم الأمانة والشراسة والركض لجمع أكبر كمية ممكنة من الثروة وتهريبها قبل إزاحتها عن الحكم. ولم تكن حال الفئة الدنيا من الخاصة، العاملة تحت غمرة سلطة الولاية بأحسن من حال أسيادها الموقّتين، وهي تعرض خدماتها على كل حاكم جديد، فتنجح في المحافظة على سلطتها أحيانًا، ويطاولها التحجيم والظلم أحيانًا أخرى.

(1007) عبد الله حنا، **تحركات العامة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: نموذج لحياة المدن في ظل الإقطاعية الشرقية** (بيروت: دار ابن خلدون، 1985).

(1008) كانت حلب من المدن التجارية المهمة في الدولة العثمانية. وقدّر القنصل الإنكليزي ديفيزين عدد سكان حلب في عام 1791 كما يلي: السادة الأشراف 60000 نسمة، اللاحقون بالأشراف 45000 نسمة، الإنكشارية 15000 نسمة، الأتراك 48000 نسمة، المسيحيون 20000 نسمة، اليهود 30000 نسمة، الأجانب 10000 نسمة. نقلًا عن: الطباخ، ص 391.

(1009) الأب فردينان توتل، **وثائق تاريخية عن حلب**، 4 ج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964)، ج 1، ص 48.

(1010) المرجع نفسه، ص 47.

اضطُررنا إلى تحويل لغة الوثائق العامية إلى اللغة الفصحى، وأبقينا على النقل الحرفي موضوعًا بين أقواس. كما وصف مؤرخ حلب كامل الغزي المذبحة كما سمعها في: كامل الغزي، **نهر الذهب في تاريخ حلب**، ط 2 (حلب: دار القلم، 1419هـ).

(1011) المرجع نفسه، ص 62.

(1012) المقصود بالأعيان قادة الإنكشارية المحلية من الأغوات، وبالأفندية كبار رجال الدين، وهم القاضي والمفتي ونقيب الأشراف وخطيب الجامع الأموي.

(1013) **مذكرات تاريخية: تتضمن ثورة دمشق والحريق الكبير فيها وقدوم إبراهيم باشا إلى الشام وحروبه فيها**، عُني بنشرها وتعليق حواشيها الخوري قسطنطين باشا المخلصي، عن نسخة مكتبة الكلية الأميركية في بيروت، مذكرات تاريخية (حريصا/ لبنان: مطبعة القديس بولس، [د. ت.])، ص 43.

(1014) الدمشقي، ص 52. وكان ميخائيل الدمشقي من موظفي الحكومة في دمشق.

(1015) الغزي.

(1016) ولد أسعد الأسطواني في دمشق في عام 1921 من عائلة دمشقية معروفة احتل عدد وافر من أفرادها مناصب مهمة في الإدارة العثمانية، ما مكّنهم من تملك الأرض في ريف دمشق. درس في مدرسة الفرير الفرنسية بدمشق، الأمر الذي أهَّله إتقان اللغة الفرنسية والاطلاع على الثقافة الأوروبية. بعد نيله البكالوريا في عام 1941، انتسب إلى كلية الطب في الجامعة السورية وتخرج فيها في عام 1949. وسرعان ما شد الرحال في عام 1949 إلى فرنسا لمتابعة دراسته الطبية، وعاد إلى الوطن في عام 1952 متخصصًا في طب الأطفال، وافتتح عيادة في حي الشهداء بدمشق. انتسب طالب الطب أسعد الأسطواني في عام 1941 إلى حركة الإحياء العربي، التي تحولت في ما بعد إلى حركة البعث العربي. وهذا الجيل المثقف في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته لم ينظر إلى المسيحيين كأهل ذمة، بل نظرة المساواة في المواطَنة والعمل معًا لرفع شأن الوطن.

(1017) محمد سعيد الأسطواني، **مشاهد وحوادث دمشقية في منتصف القرن التاسع عشر**، 1840 – 1861، تقديم وتحقيق أسعد الأسطواني (دمشق: [د. ن.]، 1994)، ص 78.

(1018) المرجع نفسه، ص 101 من المقدمة.

(1019) المرجع نفسه، ص 78 من المقدمة.

(1020) المرجع نفسه، ص 100 من المقدمة.

(1021) المرجع نفسه، ص 78 من المقدمة.

(1022) المرجع نفسه، ص 102 من المقدمة.

(1023) لم نعثر في ما قرأناه على وقوع اعتداء على المسيحيين في حمص، كما أن الذاكرة المسيحية لا تسجل حدوث أي اعتداء.

(1024) هذا ما نلمسه من أوراق فتزشتاين.

(1025) أحمد الترك الذي سكن بلدة شيخ مسكين في حوران وكان تحت إمرته من الحريرية ألف شخص مسلح، وقف إلى جانب المسيحيين وحماهم في كل من خربا وإزرع وقيراتا وبصرى الحرير. وبناء على اقتراح فتزشتاين قلّد قائد موقع دمشق خليل باشا أحمد الترك وسامًا، اعترافًا بجميله في حماية المسيحيين. انظر:

Ingeborg Huhn, Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein als preußischer Konsul in Damaskus (1849 – 1861), dargestellt nach seinen hinterlassenen Papieren,

Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 136 (Berlin: Schwarz, 1989), p. 199.

(1026) يعدّد معاصر مسيحي صاحب كتاب **حسر اللثام**، أسماء «كرام المسلمين وأصحاب العقل الذين دافعوا ما استطاعوا عن المسيحيين. انظر: شاهين مكاريوس، **حسر اللثام عن نكبات أهل الشام** (القاهرة: دار ومكتبة بيبليون، 1895)، ص 234.

(1027) انظر خطبته في: البيطار، ص 23.

(1028) تذكر مرويات المسيحيين في دير عطية نقلًا عن ذاكرة أجدادهم، أن مختار دير عطية المسلم أبو سليم شنينة طمأن المسيحيين بعد وصول رسالة التحريض من دمشق، أن أحدًا لن يمسهم بأذى. أورد هذا الخبر ملحم دندن وعبيد البطل في مذكراتيهما المخطوطة. كما أن أحد وجهاء المسيحيين في النبك يوسف موسى خنشت، ذكر في مفكرته لعام 1910 أن لآل سويدان في قارة وحسية أياديَ بيضاء على مسيحيي القلمون بمنعهم امتداد الفتنة من دمشق إلى القلمون. ومفكرة خنشت قرأتها في عام 1990 وكانت موجودة في حوزة ابنته ماري روز خنشت.

(1029) يستدل على ذلك من مسوّدة رسالة من دون تاريخ وجهها فتزشتاين «إلى جناب الأكرم والمقام الأفخم الأمجد الشيخ شهاب سردار وادي بردا... بلغتنا الغيرة الكلية التي أظهرتموها قدام نصارى ديرتكم في لم المنهوبات من الأشقياء... فشكرناكم على ذلك وعرفنا سعادة الحكومة عنه. فالآن واصلكم وكالة الدولة على عمار قرية بلودان بالمناظرة على الشغيلة في البناء القوي والخشب الماكن المضاين للأمطار وثلوج الجرد»، صندوق 2. وعن الزبداني ذكر فتزشتاين أنه لم يُحرق فيها إلا الكنيسة وثلاثة بيوت والنهب كان محدودًا لأن مسلمي القرية كانوا عقلاء جدًا بحسب تعبير فتزشتاين. ونقدر أن الحرق والنهب جرى من غرباء عن القرية وسرعان ما وقف في وجههم عقلاء الزبداني، صندوق 2.

هذا ما نلمسه عند قراءة تِركة فتزشتاين، أي أوراقه الخاصة المحفوظة في صندوقين معدنيين في قسم المخطوطات في مكتبة الدولة في برلين، ملك الثقافة البروسية، كاتالوج قسم المخطوطات، وهو كما يلي باللغة الألمانية:

Der Nachlass des Orientalisten Johann Gottfried Wetzstein in der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz. Kataloge der Handschriftenabteilung.

هذه الأوراق والوثائق الكثيرة العدد محفوظة في الصندوقين، وهي إما رسائل من فتزشتاين إلى العثمانيين العرب محتفظًا بنسخة من الرسائل، وإما عرائض ورسائل من العثمانيين العرب إلى فتزشتاين، وبقيت سالمة في أثناء حوادث 1860 وحرق الحي المسيحي، لأن منزل قنصل بروسيا كان في أحد الأحياء الإسلامية.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن يوهن كوتفريد فتزشتاين (1815 – 1905) كان يُتقن الألمانية والإنكليزية والفرنسية والإيطالية، إضافة إلى العبرية والآرامية والفارسية والتركية. نال الدكتوراه من جامعة برلين في

عام 1844 ودرّس الآداب الشرقية قبل ذهابه قنصلًا إلى دمشق في عام 1849 وبقائه فيها إلى عام 1861. وكانت له علاقات وطيدة مع حكام الولاية ومع السكان العرب في دمشق وأريافها. وما كتبه يعتبر مادة ثرية لمن يدرس تاريخ دمشق وأريافها في تلك الفترة.

(1030) يبدو أن أشقياء دمر والهامة كانوا من المشاركين في الجريمة، بدليل الرسالة الموجهة من فتزشتاين بتاريخ 18 كانون الأول/ ديسمبر 1860 إلى «جناب الخواجة جرجس حمالية المحترم يطلب فيها فتزشتاين مساعدة الشيخ دياب شيخ قرية منين وشيخ شهاب التل شيخ الزبداني عند المرافعة أمام الوالي، بعد أن اشتكى عليهما أهالي دمر والهامة «كونهم تأذوا منهم عندما لموا نهيب النصارى. ويطلب فتزشتاين من جرجس مواجهة رئيس ديوان التحقيق وإفهامه أن الشيخين اجتهدا بجلب النهب حتى لا يصير عليهم ظلم من بعد المعروف الذي عملوه مع النصارى». انظر: المرجع نفسه، صندوق 2.

(1031) ذكر الأسطواني أن «في نحو الساعة الثامنة والدقيقة الثلاثين طُلِبَ الشيخ (عبد الله الحلبي) إلى مجلس فوق العادة في الخميس المرقوم. وسُئِل هل خرجت إلى دوما أيام الفتنة؟ أجاب نعم خرجت في 15 الحجة. فأُخبر أن مشايخ دوما سئلوا: لماذا طهّرتم أهالي معرونة؟ فأجابوا أن الشيخ أمرنا. فأجاب بأني ما أمرت بشيء بل قلت أنا ما بقارش (لا أتدخل) هذه المصلحة وكانوا حاضرين فواجههم بذلك». انظر الأسطواني، ص 204.

ونرى أن مشايخ دوما خجلوا من تكذيب الشيخ عبد الله الحلبي في مجلس فوق العادة ولم يكن في إمكانهم معارضته نظرًا إلى مكانته الدينية. والواقع أن الأمر لم يقتصر على ختان بعض مسيحيي معرونة بل تعداه إلى القتل لمن رفض إشهار إسلامه، بدليل الرسالة الموجودة ضمن أوراق قنصل بروسيا فتزشتاين والموجهة إلى القنصل من إلياس زخور وجاء فيها ما يلي: «سعادتلو أفندم المعروض لمراجعكم عبدكم المقدم هذا الإعراض من قرية معرونة لنا إخوان قتلوهم في قرية دوما وأولادهم وعيالهم مقدار 25 نفر كبار وصغار محتاجين إلى القوت الضروري والأولاد المذكورين بائسين وجوعانين». ويكتب فتزشتاين بالألماني عددهم بحسب كل عائلة، (صندوق 2). ويتبين أن النهب وصل إلى معرة صيدنايا، بدليل الرسالة الموجهة من إلياس الخوري شيخ المعرة إلى «سعادتلو أفندم قنسلوت دولة بروسيا الفخيمة معروض عبيدكم أن سعادتكم عطفت بالمساعدة لعبيدكم الفقراء بإعطاء إسعاف بذار وبهمة مساعدتكم حصلت بطلب المساعدة»، (صندوق 2).

بحسب وثائق فتزشتاين كانت الخسائر في ريف دمشق هي التالية: دوما قتل رجل والباقون أعلنوا إسلامهم، ولم يحدد العدد... معربا قتل شخص ونهبت القرية بالكامل وحرق 300 بيت (وكان أهل معربا قد التجأوا إلى دير صيدنايا الحصين فنجوا من القتل والإهانة... معرونة قتل 15 شخصًا ونُهبت الكنيسة وأربعة بيوت. ويستدل من قائمة فتزشتاين أن أهلها عاشوا في فقر مدقع. وتُبين أوراق فتزشتاين أيضًا أن سر عسكر حليم باشا وجد في جيرود منهوبات للمسيحيين التي جمعها دعاس آغا زعيم جيرود. كما تمكن الجند من الحصول في جيرود على منهوبات في أربع قرى جنوبية من جبل قلمون. انظر: Huhn.

(1032) مكاريوس، ص 38، والحسيبي محمد أبو السعود، «حادثة دمشق سنة 1860»، **مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق**، نشر المخطوط بتحقيق جمال صليبي في: **مجلة الأبحاث**، العدد 21 (1968)، والعدد 22 (1969).

(1033) بتاريخ 20 تموز/ يوليو 1977 روى خوري صحنايا المسن نقلًا عن والده، أن مسيحيي صحنايا التجأوا إلى مسلمي داريا وعرطوز هربًا من القتل وأن شقيق والد الخوري كان من الضحايا. ويتبين من قائمة قرية صحنايا لدى فتزشتاين، أن عدد القتلى بلغ في صحنايا 13 قتيلًا. انظر:

Huhn.

وطاولت المصائب أيضًا مسيحيي جديدة عرطوز بدليل العريضة الموجودة في أوراق فتزشتاين والموجهة إليه من أهالي جديدة عرطوز عن «نهب طرشهم وبقرهم وخيلهم وأثاثهم الذي رجع منه النصف ولازم لهم بذار ثلاثة عشر فدادين بذار نصف قمح ونصف شعير ولازم لهم مأكول وعددهم مايتين نفر وهم جميعهم من طايفة الروم وبدهم كساوى»، (صندوق 2).

(1034) وردت أسماء هذه القرى وخسائرها في:

Huhn.

كما أن مذكرات أبو السعود الحسيبي تدعم ما كتبه فتزشتاين في أوراقه.

(1035) مكاريوس، ص 105.

(1036) طرح إسماعيل الأطرش نفسه منقذًا للدروز من تسلط آل حمدان، كما تمكن من صد غارات البدو، ما زاد من شهرته.

(1037) يبدأ النظام المشيخي الإقطاعي في جبل حوران من والي دمشق العثماني ووكيله حاكم حوران ويليه شيخ مشايخ جبل حوران، ومن ثم شيخ القرية وهو جابي الضرائب ومالك ربع أراضي القرية، يسخّر الفلاحين في زراعتها، وهو المتصرف بالوكالة في ثلاثة أرباع أراضي القرية الباقية يوزعها على الفلاحين.

(1038) في أثناء التحضير لكتابي **عامية جبل حوران** رجوت من أحد مثقفي الجبل رضوان محمد رضوان أن يكتب خلاصة ما يعرفه عن العامية، فأنشأ دراسة بعنوان «الحركة العامية في الجبل 1888 – 1892» نشرتها ملحقًا في: عبد الله حنا، **العامية والانتفاضات الفلاحية في جبل حوران** (1850 – 1918) (دمشق: دار الأهالي، 1990).

(1039) كان قسم من أراضي وادي التيم إقطاعًا للأمراء الشهابيين، وهم مسلمون سنيون لكنهم أقلية. أما أهالي المنطقة فكانوا من المسيحيين (معظمهم روم أرثوذكس) والدروز. وأدى ظهور الزعيم الدرزي سليم شمس وتأييده من سعيد جنبلاط زعيم دروز الشوف إلى اختلال ميزان القوى لمصلحة شمس، ما دفع الأمير سعد الدين الشهابي إلى طلب الحماية العسكرية من والي دمشق. فتوجهت قوة من

الجند العثماني إلى حاصبيا وراشيا لتوطيد الأمن. لكن مواقف أحمد بك قائد الحامية العثمانية المعوجة والمتأرجحة بحسب الرشوة المقدمة دفعت والي دمشق إلى استبداله بعثمان بك في خريف عام 1859. ولن ندخل هنا في تفصيلات احتلال الدروز بمساعدة الجند العثماني قلعة حاصبيا وقتل نحو ألف شخص من الشهابيين والنصارى، بل سنقتصر على دور إسماعيل الأطرش في احتلال راشيا. نقلًا عن: كمال الصليبي، **تاريخ لبنان الحديث** (بيروت: دار النهار، 1984)، ص 138.

(1040) العطار، ص 207.

(1041) المرجع نفسه، ص 210، والصليبي، ص 136.

(1042) العطار، ص 213، والصليبي، ص 138.

(1043) تحالف دروز حوران مع بعض العشائر البدوية وخاصموا بعضها الآخر. والعشائر البدوية المتحالفة مع الدروز هي التي سارت في ركاب حملة إسماعيل الأطرش وليس لها هدف إلا السلب والنهب.

(1044) لم يزد عدد القرى المسكونة في جبل حوران في منتصف القرن التاسع عشر عن سبعين قرية ولم يتجاوز عدد سكانها الثلاثين ألف نسمة، منهم خمسة آلاف من المسيحيين أقاموا على أطراف السفوح الغربية من الجبل والقريبة من سهل حوران في قرى عرى وذيبين وخربا وجبيب وأم الرمان وصلخد وعرمان والسويداء والهيت. ووقع المسيحيون قبل تكاثر الدروز بين ناري ضرائب الدولة والخوة المدفوعة للبدو. ومع ازدياد شكيمة الدروز تخلصوا نسبيًا من خوّة البدو ليقعوا تحت وطأة شيخ القرية الدرزي حامي الفلاحين الدروز والمسيحيين من تعديات البدو.

(1045) استثمر معظم المشايخ الفلاحين الدروز والمسيحيين. وكان النظام المشيخي يرى في الفلاحين قوة إنتاج لا يعيش النظام من دونها. ومن هنا نرى أن ترحيل الفلاحين المسيحيين عن الجبل لم يكن لمصلحة النظام المشيخي المحتاج إلى جزء من قوة عملهم الزراعي والرعوي.

(1046) الأسطواني، ص 170.

(1047) مكاريوس، ص 38.

(1048) المرجع نفسه، ص 7. سيرد معنا أن محمود أفندي حمزة المعروف بالحمزاوي، وقف بجرأة في وجه العاصفة وألقى بعد الحوادث خطبة في جامع بني أمية سنخصص لها ملحقًا خاصًا.

(1049) المرجع نفسه.

(1050) في أثناء التحضير لكتابي **عامية جبل حوران** زرت في القريا زيد الأطرش للاستعانة بمعلوماته وما سمعه من المسنين قبله. وأردت أن أعرف منه مَن كَتَبَ البيان الموقع باسم زيد الأطرش على أساس أنه كان في ذلك الحين شابًا غضًا والبيان على مستوى رفيع من النضج الوطني، فأجاب «نحن أميون لا نقرأ ولا نكتب» رافضًا بهذا الجواب الإجابة عن السؤال. فاضطُررت إلى الصمت. وفي تقديري إن أحد رجال

«العربية الفتاة» هو الذي كتب البيان الوطني الموقع من زيد.

(1051) انظر الملاحق.

(1052) كانت هجرات البدو أحد منابع العشائرية؛ إذ أخذت تظهر من جديد عصبية قبلية أو عشائرية في البادية وعلى أطراف المعمورة في أماكن ترحال البدو وسيطرتهم.

(1053) لا بدّ من الإشارة هنا إلى الدراسة الميدانية النظرية لفؤاد خليل في: فؤاد خليل، **العشيرة: دولة المجتمع المحلي: عشائر جرد الهرمل** (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1990)، حيث رصد الباحث مسار تطوّر العشيرة في الجرد الهرملي في المرحلة الانتدابية وما بعد الاستقلال، حيث جدّد الانتداب زعامة آل حمادة في الهرمل ووطّد زعامة آل حيدر في بعلبك. ولهذا السبب حملت زعامات الدرجة الثانية لواء الوطنية ومقاومة الانتداب. وذهب باحث آخر في دراسته الأنثروبولوجية عن عشائر الهرمل إلى اعتبار مشاركة زعماء الدرجة الثانية في الثورة السورية – في ما عُرف بـ «انتفاضة نيسان» 1926 – «التشكيلَ العصبي في مواجهة الرسملة».

(1054) لمعرفة الخلاف بين فلاحي كفرسجنة وإقطاعييها من آل الحراكي في معرة النعمان، وفلاحي الهبيط وإقطاعييها من آل العظم في حماة، قمت في 25/ 8/ 1984 بلقاء عدد من الفلاحين في القريتين، وممن التقيت بهم الفلاح المسن محمد الحماد (حمادو) أحد الموقعين على الرسالة الموجهة إلى فخري البارودي وأحد أعضاء الوفد الفلاحي من الهبيط وكفر سجنة الذي قابل الشخصيات المذكورة في دمشق. كان حمادو في أثناء لقائنا به نحو التسعين من العمر. وفي بداية الحديث كان حذرًا من اللقاء، مشتت الذهن متحفظًا، فتجارب الأيام علمته الكثير، كما كانت تجاربي علمتني كيف أستثير متقدمي السن وأحرض ذاكرتهم. وبعد ملاطفة معه استعاد حمادو نشاطه الذهني وبدأ يتحدث عن وقائع ما جرى في دمشق في عام 1937.

(1055) أشهرها عائلات البرازي والكيلاني والعظم.

الفصل السادس والعشرون
موقف الفكر العربي النهضوي في بلاد الشام من الطائفية
والوحدة الوطنية (البساتنة أنموذجًا) ...... فدوى نصيرات

أهمية الدراسة وأهدافها

جاء اختيار هذا الموضوع نتيجة تأملاتي في الواقع العربي الراهن وما يشهده من تحولات جذرية على الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية، وفي الدور الذي يمكن أن يضطلع به الفكر الفلسفي، وفكر النهضة العربية بالتحديد، في رسم أفق جديد للحياة العربية في هذه الفترة العاصفة بالحوادث أو التحولات الجوهرية العميقة في بنية المجتمع العربي. وكان الباعث الأساس لاختيار هذا الموضوع هو الكشف عن الدور التاريخي الذي قام به البساتنة في التبشير بالأفكار الوطنية ومحاربة الطائفية والتعصب بأشكالها كافة، والدعوة إلى الوحدة الوطنية وتفعيلها في سياق الحياة العربية.

تناول الموضوع محاور أساسية: أولها الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي عاشتها بلاد الشام في مطلع القرن التاسع عشر، التي أدت إلى بروز فكرة الوطنية. ومنها انتقلنا للحديث عن الكيفية التي تعاطى بها البساتنة مع موضوع التنوع الطائفي والحلول التي وُضعت لمعالجة هذه المشكلة. وانطلاقًا من هذا المحور، رسمنا التصور النهائي لفكرة الوطنية التي قدمها البساتنة، بعرض جهدهم المتنوع عبر الصحف والجمعيات والمؤلفات. وأجبنا في الخاتمة عن سؤال: كيف يمكن هذه الرؤية الوطنية التي تبناها البساتنة أن تكون حلًا جذريًا لمشكلة التنوع الطائفي التي نعيشها في العالم العربي اليوم؟

الدراسات السابقة

لا توجد دراسات متخصصة تتناول دور البساتنة في تطوير الفكرة الوطنية ومحاربة الطائفية، لكننا نجد ذلك من خلال دراسات عدة تناولت حياة البساتنة وسيرتهم في العموم، ومن خلال دراسات تناولت الحوادث التاريخية التي عاشتها المنطقة العربية في بلاد الشام في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ومن أهم هذه الدراسات:

– «رجل سابق لعصره: المعلم بطرس البستاني»، ليوسف قزما الخوري، وهي دراسة تناولت أهم إنجازات البستاني الثقافية والعلمية، وتوقفت بالتحليل عند الفكرة الوطنية لدى البستاني، إلا أنها جاءت سريعة ومختزلة لا تفي بالحاجة ولا تقدم تصورًا تاريخيًا دقيقًا للدور الذي ساهم فيه البستاني في السياق العام للحياة العربية.

– «سليم البستاني – سلسلة الأعمال المجهولة» لميشال جحا، تناولت الكتابات السياسية والاجتماعية لسليم البستاني مركزة على بعض الاختيارات من تراثه الأدبي من دون تحليل.

– «أثر المعلم بطرس البستاني في النهضة في لبنان» لفايز القيس. تناولت حياة بطرس البستاني ونشاطه التربوي والتعليمي بالتحديد، مع وجود إشارات سريعة إلى أثر البستاني في تحقيق الوحدة الوطنية.

– «سليمان البستاني في حياته وفكره وأدبه» لمنيف موسى. ركزت هذه الدراسة على نشاط سليمان البستاني الأدبي من دون التعرض إلا بشكل سريع ومختزل لنشاطه الاجتماعي والسياسي.

منهجية الدراسة

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج التاريخي الذي يعرض دور البساتنة في تطور فكرة الوطنية وجهدهم في محاربة الطائفية في بلاد الشام، ثم المنهج التحليلي الذي بحث هذا التطور وتجلياته وآلياته، وصولًا إلى الاستنتاجات.

مشكلة البحث (وأهدافه)

حاولت الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

– ما الأحوال الاجتماعية والسياسية والتحولات الجذرية التي شهدتها الدولة العثمانية والمنطقة في مطلع القرن التاسع عشر وأدت إلى تفاقم مشكلة التنوع الطائفي؟

– كيف تعاطى البساتنة مع مشكلة التنوع الطائفي؟

– هل تنبَّه البساتنة لدور التدخلات الأجنبية في تعميق مشكلة الطائفية في بلاد الشام؟

– ما الحلول التي وضعها البساتنة لحل مشكلة التنوع الطائفي؟

– ما تصور البساتنة لمفهوم الوحدة الوطنية؟

– ما يمكن أن يقدم البساتنة ورجال النهضة العربية لنا اليوم؟

أولًا: آل البستاني

تُجمع المراجع على أن أصل آل البستاني في لبنان يرجع إلى أسرة كانت تعنى بالزراعة، وكانت تملك بستانًا

خصبًا اكتسب شهرة في قرية «بقرقاشا»؛ إذ اشتهر بين ممتلكات القرية شهرة فائقة لدرجة أن صاحبه عُرف به فدعي «البستاني»[1056]. وفي أوائل القرن الثامن عشر انتقل بعض أفراد هذه العائلة إلى قرية تسمى «الدبّية»، حيث ولد المعلم بطرس البستاني والد سليم البستاني، كما وُلد فيها سليم. والعائلة البستانية هي التي شهد لها علماء العصر الجديد أنها العائلة الوحيدة التي نبغ فيها عدد من رجال العلم والأدب يندر نبوغ مثله في أمة كبيرة من أمم الأرض[1057].

1 - بطرس البستاني (1819 - 1883)

ولد بطرس البستاني في الدبّية عام 1819، ودرس فيها على يد الخوري ميخائيل البستاني اللغتين العربية والسريانية. وفي عام 1830 ذهب إلى مدرسة عين ورقة المعروفة، وبقي فيها عشرة أعوام يدرس ويدرّس حتى عاد إلى بيروت وقد أتقن الإنكليزية والعبرية واليونانية. اتصل بالمرسلين الأميركيين البروتستانت فاعتنق مذهبهم، وعمل عندهم في تعليم اللغة العربية في مدرسة عبيه، كما عاون إيلي سميث (Eli smith) وكورنيليوس فان دايك (Cornelius Van Dyck) في ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية[1058].

تعدّد نشاطه في الجمعيات الدينية والخيرية والتبشيرية، وفي التعليم والتأليف والترجمة وإلقاء الخطب والمواعظ والمحاضرات الأدبية والاجتماعية. وفي عام 1863 أصدر قاموسه المعروف **محيط المحيط**، وفي عام 1870 أنشأ مجلة **الجنان**، وفي عام 1875 أخذ يصدر **دائرة المعارف**؛ فكان أول من وضع موسوعة باللغة العربية، وتوفي في عام [1059]1883.

2 - سليم البستاني (1846 - 1884)

وُلد سليم وهو بكر أولاد المعلم بطرس، في عبيه في عام 1846، وتعلم في مدرسة والده ثم درس العربية على يد ناصيف اليازجي ودرس الإنكليزية وتعلم التركية. وفي عام 1862، حل محل والده في تولي أعمال الترجمة في قنصلية الولايات المتحدة الأميركية في بيروت، وفي عام 1863 درس التاريخ والطبيعيات واللغة الإنكليزية في مدرسة والده[1060]. وفي عام 1871 تفرغ للعمل في إدارة مجلة **الجنان** وصحيفة **الجنة** وجريدة **الجنينة**، وقام بمساعدة والده في نشر دائرة المعارف وتابع العمل فيها إلى حين وفاته في عام 1884[1061].

3 - سليمان البستاني (1856 - 1925)

هو سليمان بن خطار بن سلوم البستاني. ولد في عام 1856، وتلقى العلم صغيرًا على يد عم أبيه المطران عبد الله البستاني. انتسب إلى مدرسة نسيبه بطرس البستاني (المدرسة الوطنية) بين عامي 1863 و1871 وأتقن من اللغات العربية والفرنسية والإنكليزية والسريانية. درس في المدرسة الوطنية، وزاول صناعة الكتابة فساهم في تحرير **الجنان** و**الجنة** و**الجنينة** وشارك في تأليف دائرة المعارف، وفي عام 1904 نشر **إلياذة هوميروس** معرَّبة نظمًا وعليها شرح تاريخي أدبي، ومن آثاره الأدبية **الداء والشفاء**، و**تاريخ العرب**، وكتاب

عبرة وذكرى أو الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده. وتوفي في عام [1062]1925.

ثانيًا: عصر البساتنة وتطور فكرة الوطنية

ثمة علاقة وثيقة بين بروز فكرة الوطنية ومحاربة الطائفية في بلاد الشام في عصر النهضة عند البساتنة وغيرهم من النهضويين العرب، والمرحلة التي عاشوا فيها، التي يمكن عدّها مرحلة مفصلية في تاريخ السلطنة العثمانية[1063] وشهدت بدايات تشكل الدولة المحدثة داخل الدولة العثمانية وبروز التوجه الليبرالي الهادف إلى الردّ على التحديات العسكرية والاستعمارية الأوروبية ومخاطر التفكك والتجزئة التي بات يشكلها نفوذ العصبيات المحلية والانتفاضات الشعبية، إضافة إلى تدهور الحالة الاقتصادية وتغلغل الرساميل الأجنبية، ما أدى إلى انحلال التنظيمات الحِرَفية ونشوء أزمات اقتصادية واجتماعية تجلت في الاضطرابات الطائفية في حلب في عام 1857، ودمشق في عام [1064]1860، الأمر الذي دفع السلطنة العثمانية – بتأثير من الفئة المتنورة من المثقفين العثمانيين – إلى التوجه نحو التحديث على المستويات كافة، السياسية والإدارية والقضائية.

وتجلت حركة الإصلاحات بصدور أول بيان لمبادئ الإصلاح عُرف بـ «قرار كلخانة» في عام 1839، وتلاه في عام 1856 «خط همايون»، وفيهما أعطيت الامتيازات الروحية للطوائف غير المسلمة أنه لن يكون هناك أي تمييز قائم على الدين أو اللغة أو العرق في توزيع وظائف الدولة أو رفع الضرائب[1065]. إذًا، وُجدت إدارة جديدة تستوعب التنوع الملي على قاعدة المساواة الحقوقية في مؤسسات الدولة كافة، وعلى قاعدة التوفيق بين مصالح «الملة» و«الوطن» في إطار التبعية العثمانية الواحدة[1066].

على الرغم من هذه الإصلاحات، فإن الأوضاع بقيت في حالة توتر مستمر، وذلك بسبب تدخل الدول الكبرى في شؤون الأقليات، ما أدى إلى حدوث كثير من الفتن والثورات، أو إلى ما عُرف في التاريخ اللبناني بالحركة الأولى (1841)، والحركة الثانية (1845) بين الدروز والمسيحيين[1067]، ثم الفتنة التي اتّخذت مظهر الصراع الطائفي... وغيرها، حيث بقيت المشاعر في تراكم إلى أن قادت إلى فتنة [1068]1860. وأعقب هذه الحوادث صدور «خط الإصلاحات والتنظيمات الجديدة» (1874)، ودستور 1876 الذي أعلنه السلطان عبد الحميد الثاني، وأكدا ما جاء في خطي كلخانة وهمايون بضرورة نشر العدل والمساواة والحرية بين جميع المواطنين في الدولة العثمانية[1069].

كما أدى هذا الاتجاه نحو التحديث بعامة، إلى تأسيس مدرسة للمعلمين وأخرى للمعلمات في اسطنبول في العامين 1848 و1870 لتوفير الكوادر التدريسية الخاصة بالدولة بدلًا من استيراد هذه الكوادر من نظام المدارس الدينية. وتميزت هذه المدارس بمرجعيتها الثقافية والعقلية، وهي العلوم الحديثة، من علوم طبيعة وجغرافيا وتاريخ ولغات أوروبية وقانون[1070]، وأنتجت جملة من المعارف أدت إلى انتشار ثقافة موسوعية أو شبه موسوعية اشتملت على المعارف الحديثة، الإنسانية والطبيعة، القائمة على أسس لا دخل للدين فيها، حيث اهتمت بشؤون الرقي والتقدم على أساس الأنموذج الأوروبي[1071].

أدت هذه المعارف الجديدة إلى نشوء نخب جديدة انضوت إلى جمعيات علمية، كـ «الجمعية السورية» التي تأسست في بيروت في عام 1847 وضمت مسلمين ومسيحيين من بيروت واسطنبول ودمشق والقاهرة وحواضر الشام كلها[1072]، ما يعني تجاوز الصفة الجماعية للملل والطوائف الحرفية التي كان يُتعامل من خلالها مع الأفراد، والاتجاه نحو الدولة المركزية الحديثة التي تتعامل مع رعاياها على أساس القانون والمساواة الحقوقية بين المواطنين بصرف النظر عن الانتماء الطائفي والمذهبي[1073].

إذًا، لم تكن فكرة «الوطنية» غريبة عن فكرة النهضة العربية قبل التنظيمات[1074]، فمن بعد صدور خط كلخانة بدأ يتشكل الأساس القانوني للفرد بصفته مواطنًا، وصار في الإمكان طرح أفكار الرابطة الوطنية والأخوة الوطنية التي باتت منذ ستينيات القرن التاسع عشر أفكارًا مركزية في الفكر العربي تعبِّر عن تقدم عملية تحديث السلطنة العثمانية واندماجها في النظام العالمي[1075].

من هنا، يجب أن نفهم الأفكار الوطنية لمرحلة التنظيمات وما بعدها بوصفها نقطة تحول أساسية لنمو فكرة الوطن والوطنية على أساس الفصل بين الانتماء إلى «الملة» و«الانتماء إلى الوطن»، فالأخير كان يلقى تشجيعًا من أوساط السلطة نفسها لا في تناقض معها[1076]. وأخيرًا لا بدّ من الإشارة إلى أنه كانت لحوادث 1860، وبالتحديد في لبنان، نتائج سلبية على الوحدة الوطنية؛ إذ كان من نتائجها تدخل الدول الأوروبية في شؤون المنطقة الداخلية وإقرار نظام المتصرفية الذي بات لبنان بموجبه سنجقًا عثمانيًا له استقلاله الداخلي، وقضى بتعيين متصرف مسيحي تنصّبه الدولة العثمانية، وتشكيل مجلس يمثل الطوائف كافة في لبنان ويقرر أمر المساواة بين الجميع في شمول أحكام القانون وإلغاء الامتيازات العائلية كلها لأعيان لبنان[1077].

أما من الناحية الفكرية، فإن هذه الحوادث نبهت أذهان الناس إلى ما ينجم عن الجمود العقلي من أضرار، وجعلتهم يدركون أضرار العداوة الطائفية، ما جدد السعي إلى إنشاء المدارس، ودفع المفكرين إلى السعي من أجل تحرير الوطن من الحكم التركي، ومنهم بطرس البستاني، وإبراهيم اليازجي، وهما من الجيل الذي بعث الحياة في تراث العرب الثقافي وبذر بذرة الوطنية الأولى، التي تطورت إلى حركة تتمثل أهدافها في القومية اللاطائفية[1078].

في هذا الإطار التاريخي العام، ندرس فكرة الوطنية ومحاربة الطائفية عند البساتنة، والبيئة المباشرة التي عاش فيها البساتنة وكتبوا الشطر الأعظم من مؤلفاتهم ومقالاتهم، فهذه الدراسة هي مفتاح أساس لفهم فكرهم وتوجهاتهم الوطنية.

ثالثًا: جهد البساتنة في محاربة الطائفية وتعزيز الوحدة الوطنية

اتّخذت حالة محاربة الطائفية والدعوة إلى الوحدة الوطنية لدى البساتنة طابعًا طويلًا متواصلًا، ويمكن

أن نتبين ملامح هذه الدعوة على المستويات الثقافية والسياسية والاجتماعية والتعليمية والاقتصادية. وتمكن الإشارة في هذا السياق إلى بعض ملامح بدايات هذه الدعوة، ويأتي في طليعتها التذكير بعظمة العرب السابقة، ثم تطورت واتخذت مظاهر عدة، منها الاهتمام المتزايد باللغة العربية والماضي التاريخي للشعوب العربية والمجد التليد للعرب ودولتهم القوية التي أقيمت بالعلم والمال والعدل، والحديث عن بعض الحوادث التي تقع في البلاد العربية والتعبير عنها باسمها العربي. وركز البساتنة في حديثهم على ضرورة دراسة الحاضر وإعادة النظر فيه بشكل دقيق ومقارنة العرب بالغرب والدعوة إلى فهم الغرب وأخذ النافع منه للأمة، وهذا يتطلب في رأيهم فهم الغاية التي تسير إليها الأمة، وتنظيم وسائل بلوغ هذه الغاية، من تربية ونهضة قومية ترمي إلى رفع مستوى الحياة العربية بنواحيها كلها.

عبَّر البساتنة عن مواقفهم وأفكارهم وأهدافهم بوسائل عدة، بداية من تشكيل الجمعيات الثقافية، إلى استخدام الصحافة، ثم المؤلفات، على الرغم من أنها لم تحمل عنوانًا مباشرًا عن محاربتهم الطائفية ورفضهم التعصب بأشكاله كافة والدعوة إلى الوحدة الوطنية، الأمر الذي سنتناوله بالتفصيل على النحو الآتي:

1 - الجمعيات الثقافية

كانت بيروت مقرًّا لكثير من الجمعيات الثقافية التي عبَّر من خلالها البساتنة عن الاتجاهات الأولى لمحاربة الطائفية والدعوة إلى الوحدة الوطنية. ويمكن أن نتلمس ذلك من خلال تفحص الأهداف التي قامت لأجلها هذه الجمعيات، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

أ - مجمع التهذيب (1846)

تتضح أهداف «مجمع التهذيب» من خلال الرسالة التي بعث بها بطرس البستاني إلى إيلي سميث في بيروت[1079]، التي نصت على أنه (المجمع) يهدف إلى تهذيب العقل واستجلاب الفوائد، باكتساب المعرفة ونشرها، مع عدم التعرض للمسائل الدينية والسياسية[1080]. وتجدر الإشارة إلى أن هذا المجمع هو أول جمعية ثقافية عربية ناقشت موضوعات مثل الوطنية وإحياء مجد الماضي[1081]. ونذكر من أعضاء هذا المجمع ناصيف اليازجي وبطرس البستاني وطنوس حداد وبطرس ورتبات[1082].

ب - الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون

لا يفوتنا أن بطرس البستاني هو من مؤسسي «الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون» (1847 - 1852)، وهي الأولى من نوعها في بلاد الشام (بيروت)، حيث قامت على فكرة رفع مستوى المعرفة ببذل جهد جماعي منظم، وكان من أهم أهدافها إنهاض الرغبة عمومًا في اكتساب العلوم والفوائد مجردة عن المسائل الخلافية في الأديان والأحكام[1083]. وجرى التركيز على التاريخ العربي والنهوض باللغة والآداب العربية، مع الابتعاد عن المسائل الدينية. وجمع بطرس البستاني في عام 1852 الخطب التي ألقيت فيها وعمل

على نشرها[1084].

من أقوى الأفكار التي طرحتها «الجمعية السورية» وأكثرها مساسًا بالحياة الاجتماعية في سورية، ما تضمنه الخطاب الذي ألقاه بطرس البستاني في الجمعية في بيروت في عام 1849، وعنوانه «خطاب في تعليم النساء»، وكان الهدف منه «إنها ضد همة النساء إلى العلم»[1085]، لأن قصدنا إلى إصلاح قوم يجب أن يبدأ بإصلاح المرأة وتعليمها، ابتداء من مرحلة مبكرة في حياتها، وأن تتعلم من العلوم والمعارف ما يجعلها أمًّا مثقفة[1086].

ألقى بطرس البستاني في الجمعية أيضًا، خطبة مهمة في شأن «آداب العرب»، أمام جمهور كبير من المثقفين العرب والأجانب، وركّز في خطبته على مجموعة من الأفكار الدالة على معالم التفكير الوطني عنده في تلك الفترة؛ إذ وجه من خلالها نداءً إلى العرب يستنهض فيه روحهم الوطنية ويناشدهم العودة إلى ما كانوا عليه من مجد. وانتقد أبناء العرب الذين ما زالوا يفاخرون بما قدمه الأجداد للعالم من العلوم والفنون من دون النظر إلى حالهم في يومهم هذا؛ فوصول أجدادنا إلى أعلى درجة من العلم لا يجعلنا اليوم علماء ولا يحق لنا حتى الافتخار بهم إذا لم نكن نحن أنفسنا كذلك[1087].

أشار البستاني إلى بعض الخصائص التي يمتاز بها العرب، ومنها جودة العقل العربي وحسن استعداده لتحصيل العلوم الطبية[1088]، وثبات العرب وتجلدهم في مواجهة المشقات والمصاعب المقترنة بتحصيل العلم، وفضل العرب على العالم في حفظ المعرفة وتطويرها ونقلها إلى حضارات أخرى، وفضل اللغة العربية وقدرتها على استيعاب العلوم من دون حاجة إلى استخدام اللغات الأجنبية[1089]. وأكد أننا العرب علينا الاعتراف أن الآداب، ومنها العلوم اللغوية، في حالة من الانحطاط، حيث يقول: «وما دام العرب يكتفون بالتقليد والنقل ولا يريدون أن يتعبوا أنفسهم بالفحص والتدقيق، لا يؤمّل تقدمهم في العلوم والفنون، ولا تَهِجْ أيها الدم العربي ولا تغتظْ من الحق عندما تسمع واحدًا مشتركًا فيك يبين لك حقيقة حالك لا على سبيل التقريع والطعن بل لأجل إيقافك على الحقيقة، عسى أن يكون ذلك واسطة لانتباهك وتقويتك في طلب العلم والتجلد في ميدانه»[1090]. لكنه يعود ويكرر أن في الإمكان اللحاق بالغرب، وفي نظرة مليئة بالأمل والتفاؤل، يقول: «فيا أبناء الوطن هبو، استيقظوا انتبهوا، شمروا عن ساعد العزم، فالآداب واقفة من كل جهة على أبوابكم تقرع طالبة الدخول إلى جبالكم الشامخة... فانبذوا عنكم تعصباتكم وتحزباتكم وأغراضكم النفسانية وقدموا لها يدًا واحدة لمصافحتها وافتحوا الأبواب لهذا الصديق القديم الآتي إليكم... فيملأ بلادكم راحة ورفاهية ويكسوها رونقًا وفخرًا»[1091].

حاول البستاني في خطابه السابق استثارة الحمية العربية وفتح آفاق المستقبل أمام الأجيال الصاعدة من خلال ربطها بماضيها العريق ودفعها إلى استيعاب معطيات عصرها الحديث، وهي المعادلة الصالحة لفكرة التقدم في السياقات الحضارية كلها.

ج - الجمعية العلمية السورية (1857 - 1868)

أنشئت هذه الجمعية في بيروت، واشترك فيها زعماء العرب من أديان ومذاهب مختلفة، منهم العالم محمد أرسلان وحسين بيهم وخليل الخوري وإبراهيم اليازجي وبطرس البستاني... وغيرهم، وكانت غاياتها إثارة الوعي الوطني في الأنفس للعمل على بعث التراث العربي والاعتزاز به[1092]، كما كان حافزهم للعمل اهتمامهم بتقدم البلاد على أساس الوحدة الوطنية والرابط الذي يؤلف بينهم، وهو اعتزازهم بالتراث العربي[1093]. كان إنشاء هذه الجمعية أول مظهر للوعي الوطني الاجتماعي، لكونها التقت حول أهداف ومُثُل واحدة تسعى إلى تطوير البلاد، ناهلة من التراث العربي المشترك الأصيل[1094]، ومثّلت بحق أول تعبير فعلي عن الوعي الوطني عند البساتنة وغيرهم.

كان خطاب بطرس البستاني الذي يحمل عنوان «خطاب في الهيئة الاجتماعية والمقابلة بين العوائد العربية والإفرنجية» الأثر الوحيد الذي استطعنا الوصول إليه من تراث هذه الجمعية، وكان البستاني ألقاه في الجمعية العلمية السورية في عام 1869 في بيروت. ونظرًا إلى أهمية الخطاب وما يتضمنه من آراء اجتماعية تضيء الطريق أمام فكرة الوعي الوطني وترسم معالم نظريته العقائدية في بناء الوطن وتشكيل وعي الأمة على أسس قومية، فلا بد من إلقاء الضوء على أهم مضامينه الوطنية والقومية على وجه الخصوص[1095].

يقرر البستاني أن «الهيئة الاجتماعية» عبارة عن سكان بلاد أو مدينة لهم مصالح مشتركة، وهي الحالة الناشئة عن الاجتماع البشري. وأساسه حاجات الأفراد ومخاوفهم، وبقدر ما تكون تلك الحاجات قوية ومتنوعة ومهمة يكون ذلك الأساس متينًا ورباطته وأسبابه شديدة[1096].

يمكن تلخيص نظرة البستاني هذه بصيغة أخرى، فحواها أن وجود شعب على أرض مشتركة ويرتبط أفراده بمصالح مشتركة وحاجة مادية مشتركة، يوفر شروط عيش في وطن محدد المعالم الحضارية ويؤدي إلى نشوء دولة حديثة. اللافت هنا أن البستاني ابتعد في تحديد هذا عن عصبية العرق واللون والدين واكتفى بروابط المصلحة العامة والمصير المشترك والنظرة المستقبلية[1097].

ويوضح البستاني رؤيته للمجتمع الوطني أنه جزء من المجتمع القومي والإنساني، وأمل في أن تسري عادات الغرب الحسنة في حياتنا الاجتماعية من أجل تحقيق رفعة شعبنا، لأنه مهما كانت الاختلافات قوية فإن جوهر الإنسان واحد في التمدن الحق[1098].

إن القراءة الفاحصة لتراث البستاني الفكري ترسم لنا معالم تطوره الفكري وتدرجه في التفكير، من أفق الوطن (المدينة) إلى أفق الوطن (البلد) وصولًا إلى سورية (بلاد الشام)، ومنها إلى الفضاء العربي، الأمر الذي يقودنا إلى معالجة الفكرة القومية العربية بمحتواها الحضاري العام في اللغة والآداب والعلوم والتاريخ المشترك والمصير المشترك[1099]، بل إلى المقارنة بين حالة العرب السابقة والحاضرة، ودعوته إلى التمثل بالغرب في أخذ العلم واكتساب المدنية، ومدحه العرب وذكاءهم[1100]. ذلك كله عُبّر عنه من خلال إحساس عميق بمعنى الجنس العربي، وهو المقدمة الأساسية لبلورة التفكير القومي في ما بعد؛ فالفكرة الوطنية ثم القومية قامتا عنده على الانتماء إلى الأصل العربي والانتماء إلى أرض العرب، وأخيرًا الانتماء إلى الحضارة العربية لغة وأدبًا وتاريخًا ومصيرًا[1101].

2 – الصحافة

ساهمت الصحف الدورية العربية بدور ملحوظ في تطور الوعي الوطني والقومي العربي، وكان لها الأثر العميق في تغيير عوالم التفكير السائد. كان دور الصحافة مكملًا لما بدأت به الجمعيات الثقافية من نشاط، لكن بشكل أوسع وأشمل، مع هامش كبير من حرية التعبير، إضافة إلى سعة انتشارها بين عامة الناس، الأمر الذي حقق أكبر الأثر في نشر الوعي الوطني.

كان للصحف التي أسسها البساتنة: **الجنان، الجنة، والجنينة**، أكبر الأثر في محاربة الطائفية والتعصب بأشكالها كافة والدعوة إلى الوحدة الوطنية.

نبدأ أولًا بنشرة **نفير سورية** التي أصدرها بطرس البستاني في عام 1860 في إثر وقوع حوادث الستين في لبنان[(1102)]. تأسست هذه الدورية على أحاسيس وطنية عبَّر عنها البستاني من خلال شجبه حوادث الستين، حيث نظر إليها بعين الكراهية والأنَفة والغضب، معتبرها من «أعمال البرابرة المتوحشين العارين من الإنسانية والشيمة والمروءة»، ذلك أن الخسارة على الجميع، كونها خارجة من «كيس الوطن». يقول: «فيا أبناء الوطن، إن الخراب والدمار الذي حلّ ببلادنا هذه لا يوجد له نظير في التواريخ، وأسبابه غير مجهولة للأكثرين منكم، وهو مما يوجع قلب كل ناظر ومحب للوطن، عمومي يلحق جميع أبناء الوطن لأن كل خسارة حصلت أو تحصل فهي خارجة من كيس الوطن»[(1103)].

نجد فكرة الوطنية واضحة عند البستاني عندما يخاطب مواطنيه قائلًا: «يا أبناء الوطن إنكم تشربون ماءً واحدًا، وتتنسمون هواءً واحدًا، ولغتكم التي تتكلمون بها وأرضكم التي تطؤونها وصوالحكم وعاداتكم هي واحدة»[(1104)]. ويضيف قائلًا: «الديانة الصحيحة من شأنها أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر»، لذا يجب على المواطنين الابتعاد عن الانتقام والثأر والحقد والبغضاء[(1105)]. ثم أشار إلى أن حب الوطن من ألذ ما زينت به اللغة العربية من كلمات.

أما الوطن الذي كان ينشده، فهو «سورية المشهورة ببر الشام وعربستان، هي وطننا على اختلاف سهولها ووعورها وسواحلها وجبالها». وتشديدًا منه على حب الوطن قال: «الوطن أشبه بسلسلة متصلة كثرت حلقاتها، طرفها الأول منزلنا أو مسقط رأسنا بمن حواه، وطرفها الآخر بلادنا بمن فيها، ومركز طرفيها ومغناطيسهما قلبُنا»[(1106)]. ومن شأن جاذبية الوطن نحو بنيه أن تضبطهم بعزم شديد داخل دائرته مهما كان رديئًا، وتجذبهم إليه بعنف إذا ابتعدوا منه ولو كانوا أكثر راحة في بلاد الغربة[(1107)].

لهذا ينصحهم بالابتعاد من «التعنت، التحكم، التعصب» وهكذا تعمر البلاد[(1108)]. إن التعصب في رأيه هو المبدأ الخبيث الذي يأخذ أشكالًا وألوانًا مختلفة عبر التاريخ، فهو تارة قيسي ويمني وتارة جنبلاطي ويزبكي، ثم يتحول إلى النصراني والدرزي والمسلم السني والمسلم الشيعي؛ ألقاب لها من «القوة السحرية» ما تعمي به القلوب والأبصار، فمن مصلحتنا تبديل «حب الذات المفرط» بحب الوطن والمودة والألفة والاتحاد التي عليها يتوقف نجاح البلاد[(1109)].

هذه الألفة لا تأتي إلا بوسائط عدة، منها: أديان حية تعلم أبناءها أن ينظروا إلى أصحاب المذاهب والأديان الأخرى بعين الاعتبار والمحبة، وأنهم عائلة واحدة «أبوها الوطن وأمها الأرض»، وباقي الأعضاء متساوون في المصير والآمال، وقوانين صارمة تُوقف كل من يتعداها عند حده وتنظر بعين المساواة والعدالة إلى الجميع، وكذلك شرائع وتنظيمات عادلة غير ممتزجة بالشرائع المذهبية تنظر إلى الدعوى لا الشخص[1110].

أخيرًا، يقف بشدة ضد الحروب الأهلية ويشير إلى أن أهالي سورية هم على درجة عالية من الذكاء وعندهم الاستعداد الكلي للتقدم في مجالات المعرفة المختلفة والارتقاء إلى أسمى درجات التمدن[1111]. وهو يأمل في أن تنقلب الحال، وأن يعتبر أهالي البلاد الأدب والصناعة، ويقوموا على تعليم النساء، وأن يكون معيار الكفاءة أساس الاستحقاق والوطنية، وألا يجعلوا الاختلاف بينهم يقودهم إلى التنافر والتباعد، بل يكون سببًا في إيقاظ حاسة الغيرة والحماسة والنخوة للعمل من أجل صالح الوطن[1112].

أما في ما يتعلق بالرئاسة والسلطة الحاكمة، فهو يشترط لها أمورًا كثيرة، منها: سهر الحكام على راحة المواطنين، ووجوب وضع حاجز بين السلطة الروحية والسلطة المدنية، وكلما كان هذا الحاجز أكبر «تكون الراحة والنجاح أعظم»[1113].

أخيرًا يقرر بطرس البستاني بلغة واثقة أن ما هو جوهري لتمدن أبناء سورية: الألفة المدنية، ويتوقف وجودها على قوة أولياء الأمور ونشاطهم وإدارتهم أكثر من شهوات الأهالي وأغراضهم المتنوعة، وحب الوطن، وتفضيل المصلحة العامة على المصلحة الخاصة[1114].

كان البساتنة وراء نشأة كثير من الصحف والمجلات[1115]، واعتمدنا مقالات مختارة للبساتنة توافرت بين أيدينا، وذلك من منطلق أن موضوعاتها دفعت بالفكر الوطني إلى الأمام. وكان من أبرز الموضوعات التي ركزت عليها مقالات البساتنة في تلك الفترة ما يلي:

أ – «الفخر بالجنس العربي والتغني بمجده»

افتخر البساتنة بالجنس العربي وتغنوا بمجده السابق وأخلاقه المميزة، وسعَوْا إلى توعية العرب بمكانتهم الحالية بين الأمم الراقية التي تتسابق لبلوغ أعلى المراتب الحضارية، وعملوا على إحياء الشعور باستطاعة العرب في زماننا أن يرتقوا إلى المكانة التي كانت لهم في سابق الأيام. ويعرّف سليم البستاني بالعرب قائلًا: نحن ذرية قوم أفاضل قد اشتهروا قديمًا بالمعارف والصنائع والتجارة والحماية والشجاعة والفتوحات والفصاحة والحكمة. ونحن الذين أكسبوا العالم التمدن وأسباب الرغد والراحة، وفتحوا له أبواب التجارة، وأكسبوا بلادهم ثروة وشهرة، ومنا الشرفاء والأكابر والكرماء، وبلادنا أحسن البلدان هواءً وماءً وتربةً، ولغتنا أفصح اللغات وأوسعها[1116].

إلا أن سليم البستاني لم يأخذ «بالعصبة الجنسية» أساسًا لتحديد قوميّتنا، لأن روح العصر في القرن التاسع عشر لا تسمح بها، فالارتباط بالمصلحة الواحدة، والسكن على أرض واحدة، والرضا التام يقود

المواطنين إلى الانتظام في جنسية واحدة[1117].

كما رفض العصبة الدينية وطالب بقتلها[1118]، لأن التمسك بها في بلاد متعددة الأديان هو الضعف والانقسام بعينه، لهذا من الأفضل لنا أن ننتمي إلى عصبة واحدة بحسب مقتضى انتماءاتنا الوطنية ومصلحتنا الواحدة ومواقفنا التامة، للانتظام في سلك جنسية واحدة[1119]، وأن تكون عصبة وطنية، لسهولة تحقيق هذه الجامعة بيننا، وعلى الخصوص بعد أن نكون قد استعربنا عوائد ولغة وموطنًا، فنصبح أمة واحدة، متجنسة بالجنسية العربية[1120]، ولا نجاح إلا بالعصبة الوطنية، واعتصابنا بالعصبة الوطنية العربية هو حقيقة لا وهم[1121].

في إطار الدعوة إلى التلاحم الاجتماعي، يدعو سليم البستاني إلى قطع النظر عن أصولنا البعيدة، والتفاف بعضنا حول بعض في سبيل غاية واحدة، محركين في أنفسنا الحمية العربية «وأن نتعصب عصبة واحدة هي عصبة الأمة العربية ونتجنس بالجنسية العربية»[1122]. ويستشهد على ذلك بغير واحد من الأمثلة المعاصرة، حيث استطاع بسمارك (Bismarck) أن يوحد ألمانيا، وغاريبالدي (Garibaldi) أن يوحد إيطاليا، باعتماد مقومات الوحدة الوطنية، ووحدة البلاد، ووحدة اللغة، ووحدة التاريخ المشترك، والمصالح المشتركة[1123].

أما نحن العرب، فيتوافر لنا هذه المقومات كلها، فلماذا لا نتحد؟ فالأمة العربية – عاجلًا أم أجلًا – ستنهض من جديد، لأنها أمة خارجة من تمدن عظيم ولها تاريخ مجيد، الأمر الذي يساعدها في استرجاع ما سلب منها[1124].

شدد البساتنة على ضرورة التمسك بتاريخ العرب والاعتزاز به؛ إذ إن إرث العرب التاريخي يجعلهم أكثر شعورًا بالثقة بأنفسهم، فنحن لا توجد أمة تفاخرنا في عظمتها المادية والتاريخية – سابقًا – لكن الأمر يجب ألا يمنعنا من الاقتباس من الغرب حتى نخرج من الحالة التي نحن عليها اليوم؛ فنحن لم نقرأ تاريخ أجدادنا وإنجازاتهم، ويجب علينا ألا نخجل من وضعنا المعاصر، بل يجب أن يعطينا التاريخ دافعًا لإعادة بناء مجد الأمة السابق[1125].

ب – «رفع شعار حب الوطن من الإيمان»

«هذا هو أساس كل فوز ونجاح، هو الذي يشرف البلاد ويسعد العباد، هذا هو مبدأ كل شيم وكرم أخلاق ويبني ذوي المعارف والآداب، فعليه يبنى وإليه ينسب».

تبلور هذا الشعار في سياق الحملة العنيفة التي شنها البساتنة على البُعد الديني للمجتمع، فكان لا بدّ من إحلال أبدال روحية مكان الرابطة الدينية، حيث يمكن أي مواطن أن يعبِّر عن هذا الحب بطرائق عدة، مثل مساعدة مواطنيه كأنهم من لحمه ودمه، لينخرط المجتمع في تعزيز مبدأ التكافل والعمل على أن تجمعنا الحاسة الوطنية؛ لأن النزاع الديني سيعود على الجميع بالخسارة، ولا سيما في لحظات التعصب. وبناء عليه، فإذا جرى ضبط الشعور الديني وتهذيبه والاتفاق على المواطَنة الصالحة، فإن ذلك سيؤدي إلى إحلال الألفة

والمحبة بدلًا من البغضاء والفرقة، وسيكون من فوائد ذلك الراحة السياسية والمدنية والقوة والاقتدار والتقدم في الزراعة والصناعة والتجارة والعلوم والمعارف[1126].

ج – المرأة العربية ودورها في تنبيه الوعي الوطني

أكد بطرس البستاني على صفحات مجلة **الجنان** ضرورة تعليم المرأة لتقوم بدورها في التربية الوطنية، والاستفادة من القوى الكثيرة التي تتمتع بها، العقلية والأدبية وقوة التمييز والذاكرة والميل إلى الخير. ويجب أن نطرح جانبًا الفكرة القائلة إن المرأة خُلقت للغزل وخدمة الرجل فحسب، فإصلاح الأمة يبدأ بإصلاح المرأة، وهي المدرسة التي تجب إعادة تأهيلها ثقافيًا ومعرفيًا، وأن تعرف من العلوم والمعارف والآداب ما يلزم لتقدُّم الوطن: «ما يجعل الناس برابرة أو متمدنين، أصحاب ديانة أو كافرين، أشرارًا أو صالحين، علماء أو جاهلين، إنما هو المرأة»، «إذ أردنا إصلاح قوم يكون تعليم النساء هو الدرجة الأولى من السلم»[1127].

يوافق سليم البستاني هذا الرأي، وأن المرأة هي المحرك الأساس للرجل والبيت بعامة، «فالنساء كالرجال في الدنيا، أمة ذات قوة عقلية مُدبرة مدركة مميزة، وقوة مادية منفذة لأوامر العقل خادمة لحاجات الجسم»، لهذا يجب أن تكون المرأة على قدم المساواة مع الرجل في طلب العلم والمعرفة. «المرأة كذلك مربية، وبالتربية تُغرس عاداتنا وتقاليدنا، كذلك الصداقة الوطنية من آثار التربية الحسنة ومحو الأخلاق الفاسدة في الأسرة، ولها تأثيرها في المجتمع في السلم والحرب معًا. فالوطن بأهله، والنساء نصفه، فلا يصلح حاله إلا بصلاحهن، فهن أساس البناء التمدني»[1128].

إن للمرأة دورها الجوهري والعميق في توجيه الأجيال نحو العمل النافع والمفيد، لكن ذلك لا يمكن أن يأتي إلا من خلال العمل على العناية بالنساء والسعي لتعليمهن معارف العصر وعلومه[1129].

د – الكشف عن القوى الروحية التي تمتاز بها الأمة العربية

تباهت الأمة العربية بحمل مصباح العلم ونور المعرفة إلى العالم، ويعترف سليم البستاني بالمساهمة الفاعلة التي قدمتها الأمة العربية للإنسانية، فضلًا عن الموقع الجغرافي الذي منحنا امتيازًا حضاريًا دائمًا «فأصبحنا بابًا يدخل منه الغرب إلى الشرق، والعكس»[1130]. ويتابع: «إن لنا من القوة الطبيعية ما يجعلنا أكبر قوة في العالم، وإن ساندناها بالقوة الأدبية سنحقق مكانتنا الحضارية اللائقة بنا. وعلينا أن نستغل مركزنا الذي جعلنا يومًا من أقوى دول العالم الأمنية الأدبية التي تنفذ الشرائع والقوانين في جميع الأحوال، وهي قوة عمل الأمة في الداخل والخارج»[1131].

يتابع أن لا بدّ لنا من الرجوع إلى ذلك التمدن العربي الذي مكَّن أوروبا من بلوغ ما وصلت إليه الآن من تقدم أدبي ومادي، فالعرب نقلوا حضارة اليونان والرومان وزادوا عليها صنوف المعرفة المختلفة، والأهم من هذا أنهم قطعوا النظر عن الاختلافات الدينية مراعاة للمصلحة العامة. جعل العرب من العصبية

الدينية محركًا للحمية والفتوحات، أما في سياستهم الداخلية فلم يقيموا لها وزنًا، ولم تكن سببًا من أسباب خراب البناء الاجتماعي. وكانت بلادنا ينبوع الثروة والمعرفة[1132].

هـ - الدعوة المستمرة إلى الأخذ بأسباب تقدم الأمم المتمدنة

يلخص سليم البستاني أسباب التقدم الإنساني نحو التمدن بالعوامل الآتية:

- النقد القائم على أسس ومبادئ أدبية صحيحة، حبًّا بالمصلحة العامة، وطلبًا لإتقان العمل، لأن هذا النوع من النقد هو القادر على إيجاد حالة التقدم عند الأمم، على العكس من النقد المبني على أسس خاطئة، كالجهل والتعصب، لأن من شأن ذلك أن يمنع الناس من العمل خوفًا من الانتقاد[1133]. ويلفت سليم البستاني إلى النتيجة التي ترتبت على الأخذ بمبدأ النقد الصحيح عند الأمم الأخرى، وليس شرط نجاحنا تراجع غيرها، والأمة العربية لا بدّ لها من تقرير أساس تقدمها، وأن تمضي قدمًا بهذا الطريق[1134].

- نشر ثقافة التقدم والتطلع إلى الأمام من خلال الصحف والدوريات لكونها تمد المواطن بفنون الأدب والتهذيب وتهديه إلى روح المواظبة والعمل على استئصال جرثومة الفساد، والعلم والمعرفة بأحوال البلاد وأعمالها مع الحض على الوطنية وتذليل المصاعب، فإن تحرينا الصدق التام والأمانة في ما نكتب وامتلك المحررون العلم بالجغرافيا والتاريخ واللغة العربية، إضافة إلى إحدى اللغات الأجنبية، هنا تحقق الصحف موادها وتخدم الأمة[1135].

كما علينا تأسيس الجمعيات النافعة، حيث تعدّ سببًا أساسيًا في تقدم الجنس البشري في الآداب والعلوم والصنائع، لكونها تباشر ما لا يستطيع القيام به شخص واحد، وكذا الأعمال ذات النفع العام بأنواعها، العلمية والأدبية والدينية والاقتصادية، لأن أهم ما فيها أنها تشيد أركان الألفة بين أعضائها[1136].

كما علينا التحلي بالمروءة والعزم والثبات واحترام الآخر، والابتعاد عن الكذب والحسد والانتقام، وعلينا أن نحارب هذه الشرور، فإن لم نستطع ماديًا فعلى الأقل أدبيًا[1137].

إن أهم ما يمكن استخلاصه هو أن البساتنة طالبوا بالأخذ بأسباب التقدم والاقتداء بالغرب، لكن هذا لم يمنع قط من دعوتهم المستمرة إلى عدم المبالغة في الاقتداء بالغرب، وأن علينا أن نفهم الغرب تمامًا بعناصره الإيجابية والسلبية كلها، «لقد ضاق الغرب اليوم بأهله وتحرك بهم الطمع ووجهوا أفكارهم وقوتهم إلى البلاد الشرقية لإحراز ثروتها»، لهذا لا بدّ من فهم أسرار قوته ماديًا وأدبيًا. لنسعَ نحو التقدم الذي يعني سيطرة الدولة تمامًا على مقدراتها وهي غير مقيدة برضى غيرها، لذلك لا يسوغ التعدي عليها بما يخل بذلك الاستقلال[1138].

و - الأخذ بالتربية القومية

حتى نعطي مثالًا على هذه النقطة عند البساتنة، نأخذ مشروع «المدرسة الوطنية» التي أسسها بطرس

البستاني في بيروت في عام 1863، حيث تعدّ ذات دلالة واضحة على بداية الوعي القومي عند العرب، حيث أسس المدرسة بناء على مبادئ وطنية، محددًا غايتها الرئيسة بـ «تربية حب الوطن في قلوب تلامذتها»، ومنبهًا إلى «الأضرار المسبَّبة للوطن من التعصبات الطائفية»، وكانت أبوابها مفتوحة على مصاريعها لجميع أبناء الوطن من دون التعرض لمذاهبهم الخاصة، وتنمي في طلابها شعور محبة الوطن وتغرس مبادئ الألفة والاتحاد في أفئدتهم ليكونوا «ذوي غيرة على وطنهم وأمناء له».

يحدد بطرس البستاني في خطاب له لمناسبة مرور 11 عامًا على تأسيس المبادئ التي قامت عليها المدرسة بقوله: «ليس المقصود منها أن تكون مدرسة طائفية، بل كانت أبوابها ولما تزل مفتوحة لجميع أبناء الوطن من كل جنس وطائفة وملة، من دون تعرض لمذاهبهم الخاصة. ثانيًا: أنها قد صرفت الهمة في تنشيط لغة الوطن التي يتوقف على إتقانها نجاح الطلبة في العلوم والمعارف الوطنية واللغات والمعارف الأجنبية، لأنه من الأمور المقررة أن أساس تقدم كل قوم إنما هو لغتهم. ثالثًا: أنها قد حافظت على المشرب والعلاقات الوطنية بحيث لا يكون المتعلمون فيها غرباء في وطنهم فتفوتهم الفوائد المقصودة من تعليمهم، ومنها أنها قد اجتهدت في تربية حاسيات محبة الوطن في قلوب تلامذتها وإيجاد مبادئ الألفة والاتحاد بينهم على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، جاعلة الوطن مركزًا لحاسياتهم وعلة الضم بينهم، حتى يكونوا إذا خرجوا من المدرسة ذوي غيرة على وطنهم»[1139].

كان من صفات المدرسة أنها كانت تقبل تلامذة من الطوائف والملل والأجناس كلها من دون أن تتعرض لمذاهبهم الخاصة... مع إعطاء الرخصة التامة لهم في إجراء فروض ديانتهم وتعلم عقائد ديانتهم بوساطة معلمين من مذهبهم داخل المدرسة والتوجه إلى معابدهم الخاصة في الأوقات المفروضة... كما كانت تستخدم معلمين من مذاهب وأجناس مختلفة، ناظرة إلى كفاءتهم وحسن تقواهم واقتدارهم على التعليم من دون التفات إلى معتقداتهم الخاصة[1140].

أكد بطرس البستاني أن المرء كلّما ارتقى بالناس بالمعارف والتمدن ابتعد الناس من الطائفية، فجميعهم عرفوا الأضرار المترتبة على «التعصبات الطائفية والعناصر الضدية» وما تؤدي إليه من تأخر في البلاد.

ز – فصل الدين عن الدولة

سوغ بطرس البستاني وجوب فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، بسبب الأضرار الناجمة عن المزج بين السلطتين وتعرض كل منهما لمصالح الأخرى، ذلك أن الرئاسة تتعلق – ذاتًا وطبعًا – بأمور داخلية ثابتة لا تتغير مع الوقت، على عكس السياسة التي تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغيير والإصلاح بحسب الزمان والمكان، لهذا فالتوفيق بينهما في يد شخص واحد أمر في غاية الصعوبة، ومن شأن المزج بينهما أن يوقع خللًا بينًا وضررًا واضحًا في الأحكام والأديان، ويصعب معه وجود التمدن وحياته ونموه، وأن يعدم كلٌّ من السلطتين مفاعيل السلطة الأخرى وفوائدها[1141].

يفسر البستاني سبب الإخفاق بخصوص الجمع بين السلطتين، أن الذين يصلون إلى السلطة الدينية

معتادون على عادة النظر الفكري والحكم على الأمور حكمًا لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، بالعكس من السياسة، فإن صاحبها يحتاج إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقه من الأحوال والأحكام الخاصة، ومن شأنها إذا كانت أملَك للنفس وأجذب للطبيعة، أن تلهيهم عن تأدية حقوق وظائفهم وواجباتها التي هي أسمى وأفضل، لاتجاهها نحو جزء الإنسان الأفضل، وهو نفسه، وبذلك يفقد روح الديانة من الأهالي، لأنهم يكونون - والحالة هذه - رعية لا رعاة لها، ويتقاعدون عن الاجتهاد في إتقان أمور السياسة استنادًا إلى رؤسائهم الروحانيين، وتتمكن الاختلافات بين فئاتهم من الامتداد برؤسائهم، الذين هم على اختلاف أصلًا[1142].

إن ريادة البستاني في علمانيته المؤمنة، هي في دعوته إلى تجاوز التشرذم المذهبي من غير إلغائه، وإذا لا يمكن الدولة أن تكون مشرذمة كمذاهب أهلها، فلا بدّ إذًا من فصل الرياسة عن السياسة[1143].

يوافق سليم البستاني والده الرأي بضرورة فصل الدين عن الدنيا، ويقول: «علامَ نخلط الدين بالدنيا، ونحط شأن السماويات بمزجها في الأرضيات، فنجعل لاعتقاداتنا دخلًا في أعمالنا، فتؤثر خلافاتنا الدينية في أعمالنا العالمية، فينشأ عنها ذلك الشقاق الذي طالما أتعس الأمم وأتى عليها بالحروب والويلات؟».

إضافة إلى ذلك، فإنه يرى أن أمس الأمة العربية هو أمس أمة لم تفن زمان حياتها كله، ولذلك لا بدّ لها من غد تعوض فيه ما خسرته من الحياة في الأمس، وهذا لا يتحقق إلا بالاتحاد، بوساطة «العصبة الجنسية» الموافقة لـ «العصبة الوطنية». ولا أمل لنا «بالعصبة الدينية»، لأن زمان النبوة مضى وتركنا الدين، والتمسك بالعصبة الدينية في هذا العصر هو سبب الضعف والتأخر، ولا سبيل للنجاح إلا بتركها والتمسك بالعصبة الوطنية[1144].

ح - التمدن

توجه الأوائل من رواد النهضة العربية إلى مراقبة معالم التمدن الغربي، وبالتحديد ما يمكن الأخذ به من ثقافة الغرب ونظمه السياسية والاجتماعية، والإفادة منه في بناء النهضة العربية الحديثة. ومن هذه الزاوية انتقد رواد النهضة مظاهر التخلف في الوطن العربي، ثم انطلقوا من النقد في مرحلة لاحقة إلى صوغ تصورات للتمدن المنشود[1145].

كان بطرس البستاني من أوائل الرواد الذين عالجوا إشكالية التمدن وضرورة الإفادة من الغرب في بناء الشرق الحديث، ولم يكتف بتسجيل ملاحظاته واستنتاجاته على هامش الحضارة الغربية والتمدن الغربي، بل تعدى ذلك إلى نقد تمدن الغرب وصوغ مفهوم التمدن العربي المنشود؛ إذ خصص البستاني «الوطنية الحادية عشرة» من **نفير سورية** لموضوع التمدن، منبهًا إلى أن كثيرين منا نزلوا منزلة التمدن الكاذب ظنًا منهم أنهم على خطى التمدن الحقيقي[1146].

إن التمدن في رأيه يدل على التهذيب الداخلي والخارجي والتزين بالمعرفة والآداب والفضيلة[1147]،

وهذه الحالة يكتسبها الإنسان بوساطة التقليد والجد والاجتهاد. وأكد أنه لا يمكننا التسليم بكل ما يأتينا من الغرب ببساطة ومن غير فحص أو تدقيق، والتمدن في جوهره ليس هو نظام المعيشة وترتيب البيوت وظرافة الملابس والتكلم بلغة أجنبية، فهذا كله لا فائدة فيه، بل يضرّ بالصفات الأهلية والفضائل الذاتية التي تمتاز بها أمة عن غيرها[1148].

إن لسليم البستاني رأي متقدم في أبناء عصره في التمدن، فهو يرى التمدن في «نمو البلاد وسعادة العباد»، ومصدر هذين الأمرين هو الاتحاد والألفة والعدل والتسوية. والحكومة هي السبب في تحقيق هذين الأمرين، فمن المبادئ المقررة «أن وجود مصلحة يستلزم اصطلاح الأهالي». لهذا، على كل أمة أرادت التمدن وعلى كل شعب أحب أن تكون له حكومة ممتازة، إدارة وعدلًا، الاجتهاد في تمييز نفسه أولًا، فالأمة التي تتميز بالتعصب والشقاق والنزاع تكون حكومتها بهذه الخصائص، ونجاح الأمة في الوصول إلى التمدن الحقيقي يكون أولًا بحكم نفسها بنفسها، ويكون ذلك لمن فيه الأهلية والقدرة على الارتقاء والبعد من التعصب «لأن السيادة تكون بالاستحقاق»، من معرفة بالعلوم والقانون وأصول السياسة واللغات، «كذلك الأمة التي لها تعلقات مع أمم متمدنة لا تلبث أن تتمدن»، وأخيرًا التوجه نحو تعليم وتهذيب وتثقيف الفتيان حتى يكونوا أهلًا للمناصب والوظائف. وهنا يمكن البلاد أن تتقدم وتنمو وتحقق سعادة العباد[1149].

ط - الحرية

الحرية عند سليمان البستاني هي «جوهرة ثمينة»؛ فالكل اليوم يطالب بالحرية نتيجة معرفته بحقوقه، وكل من يأخذ هذا الاتجاه، فهو يستحق الحرية، فأول ما يحرص عليه المرء حريته الشخصية التي بها يستطيع أن يحقق الإبداع على المستوى الشخصي، ومن ثم الوطني، وهو يؤيد حرية الصحافة، «تلك الآلة الحية الناطقة بلسان الأمة، المنبهة للأفكار، والمرشدة للإصلاح، والمشيرة إلى مواطن الخلل»[1150]. وهو مع حرية التعليم، لأن تيار العلم قوي ويبدد كل ما يعترض طريقه من «عقبات الجهل والخمول». ويطالب بتوسيع المجال للمدارس الوطنية وتدريس علوم الاجتماع والفلسفة والآداب وفتح الأندية وعقد الاجتماعات، ليشبوا على حب التعاون. ويطالب بحرية التأليف والقراءة، لأن العلم من مطالب «النفس الحية»[1151]، وكذلك تأليف الجمعيات العلمية والأدبية طلبًا للإفادة والاستفادة، إذ بها يتم الإصلاح الأدبي، والتأليف بين عناصر الأمة، «فإن فِعْلَها في العلم والعقل والفكر فِعْل الشركات المالية في التجارة والصناعة والزراعة»[1152]. وسعوا بالدعوة إلى الألفة والتضامن بين أبناء الوطن الواحد.

3 - المؤلفات

تمثَّل الحس القومي والوطني لدى البساتنة من خلال عدد من المؤلفات التي قدموها. وكان التأليف في اللغة والأدب والنقد والبلاغة قد تطور في تلك الفترة، كما كانت العناية باللغة والأدب في جوانب منها صدى لظاهرة أهم، هي تنبيه الوعي العربي والاتجاه إلى إبراز مقومات الأمة العربية وإثبات شخصيتها أمام

التحديات[1153]. وساهم كثير من الأدباء واللغويين في إحياء اللغة العربية وآدابها ووضع المؤلفات القيمة في علوم اللغة العربية، وكان في طليعتهم بطرس البستاني، الذي كان من أوائل النهضويين العرب الذين تنبهوا إلى ضرورة إحياء اللغة العربية، فقام بترجمة التوراة من العبرية إلى اللغة العربية، ووضع عدد من الكتب المدرسية في الصرف والنحو والحساب[1154]، وساعدته معرفته باللغات العربية واللاتينية والإنكليزية والعبرية والسريانية والإيطالية في وضع قاموسه **محيط المحيط**[1155]، الذي احتوى على ما في قاموس الفيروزأبادي من مفردات اللغة العربية واشتمل على زيادات كثيرة، وأضاف إلى أصول الأركان فيه فروعًا كثيرة، وألحق بها مصطلحات في العلوم والفنون، وحدد الهدف من تأليفه هذا الكتاب، «وهو أن يرى تقدم أبناء وطنه في الآداب والمعارف والتمدن تحت لغتهم الشريفة»[1156]. كما عمل في أول دائرة علمية ظهرت في اللغة العربية، وهي دائرة المعارف[1157]. ولخص بطرس البستاني سبب وضعه هذه الدائرة في أن على الأمة استنباط الوسائط الأدبية والمادية الموافقة لأحوالها وحاجاتها، والمعارف هي أساس إتقان الزراعة والصناعة والتجارة وينبوع الثروة والقوة للشعوب المتمدنة، لهذا لا بدّ للعرب من أن يجاروا أهل العصر ولا يكتفوا بالاقتباس من غيرهم[1158]. وتضمنت هذه الدائرة العلوم الدينية والفلسفية المدنية والسياسية والتاريخية والعلوم الطبيعة وعلم اللغة العربية[1159].

كتب بطرس البستاني عددًا من المؤلفات التي تناولت خصائص آداب العرب وعلومهم في العصور الإسلامية، مع كثير من التحليل والتفسير والنقد[1160]. وكان في مؤلفاته أحد الدعاة إلى تحرير اللغة العربية من الجمود والدخول بها إلى معركة الحضارة القائمة، وتطويعها حتى يتسنى التعبير بها، وتكوين معجمها الحديث القادر على الاستجابة للحياة الحديثة، وتفسير معانيها الدقيقة، ووصف أدوات حضارتها ومؤسساتها الكبيرة، وفهم نتاجها الفكري والمادي[1161].

يمكننا أن نتتبع الحس القومي عند البساتنة في ما ترجموا من الكتب، ويبدو ذلك واضحًا في ترجمة إلياذة هوميروس، وهو العمل الجليل الذي قام به سليمان البستاني، حيث بيَّن في مقدمة الترجمة السبب الذي دفعه إلى ترجمة الإلياذة بقوله: «ما أحرى لغتنا العربية أن تحرز مثالًا من هذه الدرّة اليتيمة، لأنه لا يوجد في لغات العالم ما يمكن أن تبرز به بصورة أجمل من اللغة العربية»[1162]. كما بيَّن أن السبب الذي جعله يقدم الإلياذة بهذا الشرح المطول، هو «أن يأنس القارئ العربي بالرجوع في نظرة إلى أخلاق أمته في جاهليتها وبعض حضارتها والمشهور من أساطيرها وآدابها وعاداتها ومناهج شعرائها وأدبائها ومواقف ملوكها وساستها، فضلًا عن الإعجاب باتساع لغته في الوضع لكل معنى من المعاني الفطرية، وجميع ما تناول وصف حالة العرب ولغتهم وحالتهم الاجتماعية»[1163].

تتبع سليمان البستاني من خلال المقدمة الطويلة للترجمة التحولات التاريخية للغة العربية، وتوقف عند الأهمية القصوى للأسواق الأدبية في الجاهلية ودورها في حفظ اللغة العربية ودوامها، كما بيَّن فضل القرآن الكريم في بقائها وانتشارها[1164]، مؤكدًا أن للغة العربية مزية على اللغات بأنها حافظت على أصول شعرها وكتابتها منذ أربعة عشر قرنًا[1165].

قاد عصر النهضة إلى إعادة بعث عام في مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأدبية والعلمية والفلسفية والفنية... وغيرها، حيث نُقلت الأفكار الحديثة في عصر النهضة من خلال البساتنة وغيرهم من النهضويين العرب، بسبب القوة التي وفرتها لهم اتصالاتهم مع الغرب، التي روجوا من خلالها وشجعوا فكرة إعادة الولادة الثقافية في مصر وبلاد الشام، وبعثوا الأفكار الجديدة من خلال الصحف والمجلات التي شكلت وسيلة الإعلام الجماهيرية في ذلك الوقت، وكوَّنوا فنونًا جديدة في الثقافة العربية والروايات التاريخية، وكتبوا التواريخ الأولى للأدب العربي؛ الأمر الذي مهد في ما بعد لانطلاق الحركة القومية العربية من خلال حوادث تجسدت على أرض الواقع[1166].

رابعًا: حضور فكر البساتنة وراهنيته في الفكر العربي المعاصر

إن إصلاح الفرد والهيئة الاجتماعية وتقدمها وتمدنها وتحقيق الحرية والعدالة والمساواة ونشر المعرفة بين أبناء الوطن كان الشغل الشاغل للبساتنة في كل عمل من الأعمال التعليمية والثقافية والأدبية التي قاموا بها، حيث صرفوا جل جهدهم من أجل تحقيق هذه الغاية التي كانوا ينشدونها، مقاومين الحروب الأهلية الناتجة من الجهل والتعصب مقاومة شديدة، وداعين إلى الألفة والاتحاد والتسامح والوحدة الوطنية بين الطوائف المتعددة، وداعين إلى الفصل التام بين الدين والدولة وإبدال الولاء للدين بالولاء للوطن، لأنه – بحسب سليم البستاني – لا يستقيم لأبناء الوطن أمر ولا يرتفع لهم شأن ولا يرتاح لهم بال ما لم يلمُّوا شعبهم ويديروا أمورهم «بالإجابة لدواعي حب الوطن ونبذ الانشقاق والتعصب والفرض والرشوة والتواني والكسل»، موجهين اهتمامهم إلى غرس التربية القويمة واكتساب المعارف و«إضرام نيران محبة المبادئ الصحيحة» بين صفوفهم[1167].

إن وقفة بطرس البستاني الأولى في مكافحة الطائفية في جريدة **نفير سورية**، تعبِّر عن تأثره الأليم ودأبه على لمِّ الشمل بعد الانقسام الذي شاهده في حوادث 1860. وكان نداءه موجهًا إلى الوجدان الوطني وإلى «السلطان» الذي ظهرت بصماته في تلك الحوادث. وإن كانت دعوة البستاني إلى تجاوز ما حصل بين الدروز والمسيحيين تعبِّر عن حبه للوطن، فالأحرى أن نقرأها اليوم دعوة إلى تجاوز الانقسام الطائفي والمذهبي في نطاق كل دين[1168].

إن لنا أن نتساءل الآن: هل يمكن هذه الرؤية الوطنية التي تبناها البساتنة أن تكون حلًا جذريًا لمشكلة التنوع الطائفي التي نعيشها اليوم في العالم العربي؟ إذ يتراءى لنا أن التاريخ يعيد نفسه، لجهة مغزى الدعوة إلى الوحدة الوطنية، وقيمة الرسالة التي حملتها إلى أبناء الوطن الواحد والمضمون الوطني الصادق والنابع من غيرة كل «محب للوطن»، فما أشبه اليوم بالبارحة.

أقول: نعم، ذلك أن الانقسام الاجتماعي ما زال يتزايد منذ مطلع القرن العشرين، وهو ترافق مع التسلط والاستبداد، فالعالم العربي لا يزال خاضعًا للقوة والقهر، حيث السلطة الاستبدادية هي القاعدة والديمقراطية هي الاستثناء.

انطلاقًا من هذا الواقع في العالم العربي، يبدو ما لأفكار البساتنة من راهنية بعد أكثر من قرن على طرحها في الفكر العربي، فعندما يسود التمييز بين المواطنين في العالم العربي تبعًا لانتماءاتهم الدينية والطائفية والسياسية، وعلى الرغم من تأكيد النصوص الدستورية العربية على المساواة[1169]، يحضر قول بطرس البستاني «يا أبناء الوطن إنكم تشربون ماءً واحدًا وتتنسمون هواءً واحدًا ولغتكم التي تتكلمون بها وأرضكم التي تطؤونها وصوالحكم وعاداتكم واحدة»[1170].

عندما تطرح الحركات الأصولية المعاصرة تفسيرات للدين ترفض العقل والمدنية وتنكر التعددية والحوار وتنقلب على الفكر النهضوي الإصلاحي المؤمن بإمكان التوفيق بين العقل والدين وبإمكان الحوار مع الغرب والتوافق معه، وتربط السياسة بالدين، زاعمة التكلم باسم عقل أعلى يمتلك وحده الأدوات والمنهجيات وحق تفسير الكتب المقدسة[1171]، يحضر فكر البساتنة الرافض استخدام الدين لأغراض خاصة والداعي إلى فصل الدين عن الدولة. وتحضرنا في هذا المقام دعوتهم إلى «أديان حية تعلم بنيها أن ينظروا إلى أصحاب المذاهب والأديان الأخرى بعين الاعتبار والمحبة وأنهم عائلة واحدة أبوها الوطن وأمها الأرض»[1172].

أما عندما تؤكد الحركات العلمانية المعاصرة إمكان التوافق بين الدين والعلمانية من جهة، والعلم والإيمان من جهة أخرى، فيرتفع صوت البساتنة الداعي إلى «إحقاق الحق لأصحابه من دون اعتبار للجنسية أو السلالة»، وإلى شعارهم «حب الوطن من الإيمان»، وإلى التوافق بين العلم والإيمان من جهة، والانتماء إلى الطائفية والانتماء إلى الوطن من جهة أخرى، و«وجوب وضع حاجز بين السلطة الروحية والسلطة المدنية، وكلما كان هذا الحاجز أكبر تكون الراحة والنجاح أعظم»[1173]. ويحضرنا قول سليم البستاني: «لا حق لخَدَمَة الدين بالمداخلة في الأمور السياسية ولا في الأمور المدنية، فإنهم أهل لخدمة الكنائس وإرشاد الذين يقبلون إرشاداتهم بالأمور الروحية»[1174].

إضافة إلى ذلك، عندما تتعرض العلاقة بين الدين والعقل والعلم والإيمان للتأزم، وتنهار التوفيقية من جديد، التوفيقية الإصلاحية المتنورة التي أرساها محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي، وتختل العلاقة بين الدين والعقل، والتراث والحداثة، وتنعدم دعاوى الاحتكام المطلق إلى الشرع في مواجهة علمانية محمد أركون وناصيف نصار وعبد الله العروي وعادل ضاهر وغيرهم، تحضر أفكار البساتنة ومواقفهم الداعية إلى غلبة العلم وتثقيف العقل والاحتكام إليه، بوصفها أساس التمدن والمرجعية التي لا تتناقض مع الدين وما أتى به من مسلَّمات، بل هي تثبتها وتؤيدها[1175]. وعندما نرى ما نعيشه من حوادث في أيامنا هذه، من قتل الأخ أخاه والجار جاره، وسببه الأساس التعصب، يحضرنا قول سليم البستاني: «لا نحتاج إلى الكلام، بل احتياجنا إنما إلى الأعمال، فإن كلامًا ينقل سمًّا قاتلًا على ما هو ينبوعُ تأخرنا، ولكنه إذا رأى أن نفوذ مصلحته إنما يكون بنفث السم على عناصر التقدم والنجاح يبادر إلى ذلك ويلسع أحب الأمور عنده وأعزها لديه»[1176].

أمام دعاوى القطيعة مع الغرب وحضارته باسم الخصوصية الثقافية، وصولًا إلى التشكيك بمُثُل التنوير

الغربية ومبادئه، يحضر فكر البساتنة الذي ميز بين الوجه الحضاري للغرب ووجهه الاستعلائي الاستعماري: «الاقتباس من الغرب واقتباس ما يعيد حال الأمة والوطن إلى سابق عهده»[1177]، والقول إن «علينا أن نفهم الغرب تمامًا بكل عناصره الإيجابية والسلبية، لقد ضاق الغرب اليوم بأهله ووجهوا أفكارهم وقوتهم إلى البلاد الشرقية لإحراز ثروتها»[1178]. ويحضرنا قول سليم البستاني: «لماذا لا نضرم نيران محبة المبادئ الصحيحة ولا نسكب غيث الاتحاد والمحبة؟... من لا يحب أن يكون محبوبًا من الجميع؟ ومن يقدر أن يكون كذلك من دون أن يحب الجميع؟ ومن لا يحب أن يكون مرتاحًا؟ ومن يرتاح إذا لم يُرِح غيره؟ ومن لا يرغب في أن ينال حقه من دون نزاع؟ ومن لا يحب أن الجميع يصدقونه في الأخبار والأمنية؟... لن نصل إلى ما وصل إليه الغرب من دون تمثلنا لهذه القيم»[1179]. هذا كله يجعل من الأهداف التي ناضل من أجلها البساتنة مهمات راهنة تتحدى الفكر العربي إلى الآن.

من هنا، نؤكد أن رؤية البساتنة وكثير من النهضويين لتوحيد العرب هي رؤية وحدوية تنبع من عوامل متأصلة بين العرب، ترتكز على اللغة العربية والتاريخ الواحد والتراث المشترك؛ الأمر الذي يستدعينا اليوم أن نعمل على دراسة الإرث الثقافي للنهضويين العرب، وبالتحديد في ظل الأحوال الأخيرة التي يشهدها العالم العربي وما نتج منها من انقسامات طائفية ومذهبية، وأن نبني على أفكار هذا الجيل المتميز من النهضويين العرب.

المراجع

1 - العربية

أركون، محمد. **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1993. (بحوث اجتماعية 4)

أنطونيوس، جورج. **يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية**. ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس. بيروت: دار العلم للملايين، 1962.

البستاني، بطرس. **أدباء العرب في الأعصر العباسية**. بيروت: دار مارون عبود، 1979.

______. **أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث**. بيروت: دار مارون عبود، 1979.

______. «تعليم النساء». **الجنان**: ج 7، 1882.

______. **الجمعية السورية للعلوم والفنون، 1847 - 1852**. تحقيق يوسف قزما الخوري. بيروت: الحمراء للطباعة والنشر، 1990.

______. «حب الوطن من الإيمان». **الجنان**: السنة 10، 1870.

______. **خطبة في آداب العرب**. بيروت: مكتبة الجامعة الأميركية، 1859.

______. **كتاب دائرة المعارف: وهو قاموس عام لكل فن ومطلب**. بيروت: دار المعرفة، 1944.

______. **محيط المحيط: قاموس مطول للغة العربية**. بيروت: مكتبة لبنان، 1978.

______. **نفير سورية**. تحقيق يوسف قزما خوري. بيروت: دار فكر للأبحاث والنشر، 1990.

البستاني، سليم. «الإصلاح». **الجنان**: السنة 6، 1871.

______. **افتتاحيات مجلة الجنان البيروتية، 1870 – 1884**. إعداد وتحقيق يوسف قزما الخوري. بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، 1990. 2 ج.

______. «الأمس». **الجنان**: السنة 21، 1870.

______. «الأنصاف». **الجنان**: ج 12، 1870.

______. «بماذا تعتز الشعوب». **الجنان**: ج 14، 1870.

______. «التنكيت». **الجنان**: السنة 3، 1870.

______. «الجمعيات». **الجنان**: السنة 9، 1874.

______. «جملة سياسية.» **الجنان**: السنة 6، 1874.

______. «حرية المطبوعات». **الجنان**: السنة 12، 1879.

______. «الختام». **الجنان**: السنة 24، 1871.

______. «الدوران». **الجنان**: السنة 9، 1870.

______. «سياسة الأمس والآن والغد». **الجنان**: السنة 23، 1870

______. «الشرق والغرب». **الجنان**: ج 29، 1876.

______. «الصحف وواجباتها». **الجنان**: السنة 9، 1882

______. «صوت الأمة». **الجنان**: السنة 9، 1871.

______. «العرب والإفرنج». **الجنان**: ج 11، 1875.

______. «العرب وأوروبا». **الجنان**: ج 10، 1875.

______. «الغد». **الجنان**: السنة 22، 1870.

______. «في الإصلاح والترقي». **الجنان**: 1870.

______.«القوانين الدولية». **الجنان**: السنة 9، 1873.

_______. «قوتنا». **الجنان**: ج 14، 1871.

_______. «لسان الحال». **الجنان**: السنة 24، 1871.

_______. «المدرسة الوطنية». **الجنان**: ج 18، 1873.

_______. «مركزنا». **الجنان**: السنة 5، 1872.

_______. «من نحن». **الجنان**: السنة 6، 1870.

_______. «واجبات الحكومات». **الجنان**: ج 15، 1875.

البستاني، سليمان. **إلياذة هوميروس: معرَّبة نظمًا وعليها شرح تاريخي أدبي**. وهي مصدَّرة بمقدمة في هوميروس وشعره وآداب اليونان والعرب، ومذيَّلة بمعجم عام وفهارس. القاهرة: مطبعة الهلال، 1904.

_______. **عبرى وذكرى، أو تاريخ الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**. تحقيق خالد زيادة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1978.

البستاني، فؤاد أفرام. **المعلم بطرس البستاني: تعليم النساء: آداب العرب: درس ومنتخبات**. بيروت: الآداب الشرقية، 1950.

جحا، ميشال. **سليم البستاني**. لندن: رياض الريس للنشر، 1989. (سلسلة الأعمال المجهولة)

الحلو، كرم. **الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش: بنيته وأصوله وموقعه في الفكر العربي الحديث**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006. (سلسلة أطروحات الدكتوراه 60)

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، 1798 - 1939**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، 1977.

خوري، يوسف قزما. **رجل سابق لعصره: المعلم بطرس البستاني، 1819 - 1883**. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 1995. (المعهد الملكي للدراسات الدينية)

الدبس، يوسف. **مختصر تاريخ سورية**. بيروت: [د. ن.]، 1982.

الدوري، عبد العزيز. **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي**. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1985.

رافق، عبد الكريم. **العرب والعثمانيون، 1516 - 1916**. دمشق: مكتبة أطلس، 1993.

زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1967. 2 ج.

سيف، أنطوان. **ثلاثة حكماء من جبل لبنان: بطرس البستاني، كمال جنبلاط، عادل اسماعيل**. بيروت: مؤسسة أنطوان الجلخ وإخوانه، 1999.

الشهابي، مصطفى. **القومية العربية: تاريخها قوامها ومراميها: محاضرات ألقاها مصطفى الشهابي على طلبة المعهد، 1958**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالمية، 1961.

شيخو، لويس. **تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين (1800 – 1925)**. بيروت: مطبعة الآداب اليسوعيين، 1962. 2 ج.

الصلاح، عادل. **سطور من الرسالة: تاريخ حركة استقلالية قامت في الشرق سنة 1877**. بيروت: دار العلم للملايين، 1966.

الصليبي، كمال. **تاريخ لبنان الحديث**. ط 7. بيروت: دار النهار للنشر، 1991.

العزاوي، قيس جواد. **الدولة العثمانية: قراءة جديدة لعوامل الانحطاط**. تقديم محمد عفيفي. بيروت: الدار العربية للعلوم – ناشرون، 1994.

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

عوض، عبد العزيز محمد. **الإدارة العثمانية في ولاية سورية، 1846 – 1914**. ترجمة وتحقيق محمد عزت عبد الكريم. القاهرة: دار المعارف، 1969.

غرايبة، عبد الكريم. **سورية في القرن التاسع عشر، 1840 – 1876**. دمشق: دار الجليل للطباعة، 1961.

فريد، محمد. **تاريخ الدولة العلية العثمانية**. تحقيق إحسان حقي. بيروت: دار النفائس، 1981.

القيس، فايز علم الدين. **أثر المعلم بطرس البستاني في النهضة الوطنية في لبنان**. بيروت: جامعة القديس يوسف، 2000.

كوثراني، وجيه. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988. (سلسلة أطروحات الدكتوراه 13)

الكيلاني، سامي. **الأدب والقومية في سورية**. القاهرة: مطبعة الجبلاوي، 1969.

مجموعة المحررات السياسية والمفاوضات الدولية عن سوريا ولبنان، 1840 – 1910. ترجمة وتحقيق فيليب الخازن وفريد الخازن. بيروت: دار نظير عبود، 1989. 3 ج.

مشاقة، ميخائيل، وآخرون. **تاريخ بلاد الشام في القرن التاسع عشر: روايات تاريخية معاصرة لحوادث عام 1860م ومقدماتها في سورية ولبنان**. دمشق: دار التكوين للدراسات والترجمة والنشر، 2006.

موسى، منيف. **سليمان البستاني في حياته وفكره وأدبه**. بيروت: دار الفكر العربي، 1998. (أعلام الفكر العربي)

هلال، علي الدين ونيفين مسعد. **النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

2 – الأجنبية

ou Ghazaleh, Adnan. American Missions in Syria: A Study of American Missionary Contribution to Arab Nationalism in 19th Century Syria. Canberra: Center for Arab and Islamic Studies, 1983.

eorge, A. W. American Educational Missions: Their Influence on Syria and Arab Nationalism. Michigan: University of Michigan Press, 1975.

arpat, Kemall H. «Millets And Nationality.» in: Braude Benjamin & Bernard Lewis (eds.). Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society. New York and London: Holmes and Meler Publishers, 1982.

Samir, Samir Khalil. «The Christian Communities Active Members of Arab Society Throughout History.» in: Andrea Pacini (ed.). Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Tibawi, A. L. A Modern History of Greater Syria Including Lebanon and Palestine. New York: Macmillan, 1969.

(1056) فؤاد أفرام البستاني، **المعلم بطرس البستاني: تعليم النساء: آداب العرب: درس ومنتخبات** (بيروت: الآداب الشرقية، 1950)، ص أ.

(1057) ميشال جحا، **سليم البستاني**، سلسلة الأعمال المجهولة (لندن: رياض الريس للنشر، 1989)، ص 17 – 18، ويوسف قزما خوري، **رجل سابق لعصره: المعلم بطرس البستاني، 1819 – 1883**، المعهد الملكي للدراسات الدينية (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 1995)، ص 9 – 10.

(1058) جحا، ص 19 – 21، وخوري، ص 11 – 15.

(1059) خوري، ص 22 – 36، وجحا، ص 20.

(1060) جحا، ص 26 – 28.

(1061) المرجع نفسه، ص 26 – 28.

(1062) منيف موسى، **سليمان البستاني في حياته وفكره وأدبه**، أعلام الفكر العربي (بيروت: دار الفكر العربي، 1998)، ص 25 – 34.

(1063) وجيه كوثراني، **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**، سلسلة أطروحات الدكتوراه 13 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 15.

(1064) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، 1798 – 1939**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، 1977)، ص 62؛ حوراني، ص 64 – 65، والحلو، ص 120.

(1065) حوراني، ص 67؛ قيس جواد العزاوي، **الدولة العثمانية: قراءة جديدة لعوامل الانحطاط**، تقديم محمد عفيفي (بيروت: الدار العربية للعلوم – ناشرون، 1994)، ص 66، ومحمد فريد، **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، تحقيق إحسان حقي (بيروت: دار النفائس، 1981)، ص 256، وكذلك:

Kemall H. Karpat, «Millets And Nationality,» in: Braude Benjamin & Bernard Lewis (eds.), Christians and Jews in the Ottoman Empire: *The Functioning of a Plural Society* (New York and LondonCHolmes and Meler Publishers, 1BA2), pp. 141 - 16B.

(1066) كوثراني، ص 82.

(1067) **مجموعة المحررات السياسية والمفاوضات الدولية عن سوريا ولبنان، 1840 – 1910**، ترجمة وتحقيق فيليب الخازن وفريد الخازن، 3 ج (بيروت: دار نظير عبود، 1989)، ج 1، ص 52.

لمزيد من المعلومات حول هذه الحركات، انظر: يوسف الدبس، **مختصر تاريخ سورية** (بيروت: [د. ن.]،

1982)، ص 294 – 298.

(1068) **مجموعة المحررات السياسية والمفاوضات**، ص 203 – 206.

(1069) عبد العزيز محمد عوض، **الإدارة العثمانية في ولاية سورية، 1846 – 1914**، ترجمة وتحقيق محمد عزت عبد الكريم (القاهرة: دار المعارف، 1969)، ص 41.

(1070) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 85.

(1071) المرجع نفسه، ص 87.

(1072) المرجع نفسه، ص 122.

(1073) كرم الحلو، **الفكر الليبرالي عند فرنسيس المرّاش: بنيته وأصوله وموقعه في الفكر العربي الحديث**، سلسلة أطروحات الدكتوراه 60 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 123.

(1074) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1985)، ص 143.

(1075) الحلو، ص 124.

(1076) المرجع نفسه، ص 124.

(1077) كمال الصليبي، **تاريخ لبنان الحديث**، ط 7 (بيروت: دار النهار للنشر، 1991)، ص 147 – 148.

للمزيد حول نظام المتصرفية انظر: ميخائيل مشاقة، وآخرون، **تاريخ بلاد الشام في القرن التاسع عشر: روايات تاريخية معاصرة لحوادث عام 1860م ومقدماتها في سورية ولبنان** (دمشق: دار التكوين للدراسات والترجمة والنشر، 2006)، ص 273.

(1078) جورج أنطونيوس، **يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية**، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس (بيروت: دار العلم للملايين، 1962)، ص 126.

(1079)

A. L. Tibawi, A *Modern History of Greater Syria Including Lebanon and Palestine* (New York: Macmillan, 1969), p. 160.

(1080) بطرس البستاني، **الجمعية السورية للعلوم والفنون، 1847 – 1852**، تحقيق يوسف قزما الخوري (بيروت: الحمراء للطباعة والنشر، 1990)، ص 6.

.Tibawi, p. 785(1081)

(1082) البستاني، **الجمعية السورية**، ص 6.

(1083) أنطونيوس، ص 116 – 117.

(1084) البستاني، **الجمعية السورية**، ص 19؛ جرجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، 2 ج (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1967)، ج 2، ص 68، وكذلك:

Adnan Abu Ghazaleh, American Missions in Syria: *A Study of American Missionary Contribution to Arab Nationalism in 19th Century Syria* (CanberraC Center for Arab and Islamic Studies, 1BA3), p. 5, and Karpat, p. 162.

(1085) البستاني، **الجمعية السورية**، ص 23 – 25.

(1086) المرجع نفسه، ص 52 – 53.

(1087) بطرس البستاني، **خطبة في آداب العرب** (بيروت: مكتبة الجامعة الأميركية، 1859)، ص 4.

(1088) المرجع نفسه، ص 14.

(1089) المرجع نفسه، ص 16 – 17.

(1090) المرجع نفسه، ص 20 – 32.

(1091) المرجع نفسه، ص 39.

(1092) أنطونيوس، ص 119؛ مصطفى الشهابي، **القومية العربية: تاريخها قوامها ومراميها: محاضرات ألقاها مصطفى الشهابي على طلبة المعهد، 1958** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالمية، 1961)، ص 45؛ وعادل الصلاح، **سطور من الرسالة: تاريخ حركة استقلالية قامت في الشرق سنة 1877** (بيروت: دار العلم للملايين، 1966)، ص 36. وكذلك:

Tibawi, p. 160, and Abu Ghazaleh, p. 66.

(1093) أنطونيوس، ص 119، والدوري، ص 15.

(1094) عبد الكريم رافق، **العرب والعثمانيون، 1516 – 1916** (دمشق: مكتبة أطلس، 1993)، ص 515، وكذلك:

A. W. George, American Educational Missions: Their Influence on Syria and Arab Nationalism (MichiganCUniversity of Michigan Press, 1B75), p. 125.

(1095) فايز علم الدين القيس، **أثر المعلم بطرس البستاني في النهضة الوطنية في لبنان** (بيروت: جامعة القديس يوسف، 2000)، ص 245 – 246.

(1096) المرجع نفسه، ص 245.

(1097) المرجع نفسه، ص 246.

(1098) المرجع نفسه، ص 259 – 261.

(1099) المرجع نفسه، ص 279.

(1100) المرجع نفسه، ص 280.

(1101) المرجع نفسه، ص 282.

(1102) بطرس البستاني، **نفير سورية،** تحقيق يوسف قزما خوري (بيروت: دار فكر للأبحاث والنشر، 1990)، ص 85.

(1103) المرجع نفسه، ص 10.

(1104) المرجع نفسه، ص 10.

(1105) المرجع نفسه، ص 10.

(1106) المرجع نفسه، ص 20.

(1107) المرجع نفسه، ص 21.

(1108) المرجع نفسه، ص 22 – 23.

(1109) المرجع نفسه، ص 27 – 28، وتراها أوّل دعوة صريحة إلى اعتماد فكرة الوحدة الوطنية بين الطوائف.

(1110) المرجع نفسه، ص 37 – 38.

(1111) المرجع نفسه، ص 49.

(1112) المرجع نفسه، ص 50.

(1113) المرجع نفسه، ص 64 – 67.

(1114) المرجع نفسه، ص 68 – 69.

(1115) أنشأ بطرس البستاني في عام 1870 في بيروت مجلة **الجنان** جاعلًا شعارها «حب الوطن من الإيمان»، وحدّد الأسباب التي دعته إلى إنشائها أنه «انفجار ينبوع الإفادة الحقيقية وترقية أسباب تقدم

الوطن».

(1116) سليم البستاني، «من نحن»، **الجنان**، السنة 6 (1870)، ص 160 – 164؛ و**افتتاحيات مجلة الجنان البيروتية، 1870 – 1884**، إعداد وتحقيق يوسف قزما الخوري، 2 ج (بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، 1990)، ج 1، ص 57.

(1117) سليم البستاني، «الأمس»، **الجنان**، السنة 21 (1870)، ص 641 – 648.

(1118) سليم البستاني، «الغد»، **الجنان**، السنة 22 (1870)، ص 672 – 677.

(1119) البستاني، «الأمس»، ص 647، و**افتتاحيات مجلة الجنان**، ص 58.

(1120) البستاني، «الأمس»، ص 647.

(1121) البستاني، «الغد»، ص 647، وسليم البستاني، «لسان الحال»، **الجنان**، السنة 24 (1871)، ص 141 – 144.

(1122) البستاني، «الغد»، ص 674؛ سليم البستاني، «سياسة الأمس والآن والغد»، **الجنان**، السنة 23 (1870)، ص 705 – 708، و«الختام» **الجنان**، السنة 24 (1871)، ص 737 – 739.

(1123) سليم البستاني، «جملة سياسية،» **الجنان**، السنة 6 (1874)، ص 181 – 183، و**افتتاحيات مجلة الجنان**، ص 58 – 59.

(1124) **افتتاحيات مجلة الجنان**، ص 60، والبستاني، «جملة سياسية»، ص 416 – 418.

(1125) سليم البستاني، «العرب وأوروبا»، **الجنان**، ج 10 (1875)، ص 341 – 348، وسليم البستاني، «واجبات الحكومات»، **الجنان**، ج 15 (1875)، ص 513 – 514.

(1126) بطرس البستاني، «حب الوطن من الإيمان»، **الجنان**، السنة 10 (1870)، ص 302 – 303؛ البستاني، «جملة سياسية»، ص 106 – 107، و**الجنان**، السنة 21 (1872)، ص 439 – 470.

(1127) بطرس البستاني، «تعليم النساء»، **الجنان**، ج 7 (1882)، ص 208 – 213.

(1128) سليم البستاني، «الأنصاف»، **الجنان**، ج 12 (1870)، ص 369 – 371.

(1129) سليم البستاني، «العرب والإفرنج»، **الجنان**، ج 11 (1875)، ص 383 – 385.

(1130) سليم البستاني، «صوت الأمة»، **الجنان**، السنة 9 (1871)، ص 285 – 287، وسليم البستاني، «بماذا تعتز الشعوب»، **الجنان**، ج 14 (1870)، ص 417 – 420.

(1131) سليم البستاني، «مركزنا»، **الجنان**، السنة 5 (1872)، ص 145 – 146.

(1132) البستاني: «العرب والإفرنج»، ص 378 – 380، و«القوانين الدولية»، **الجنان**، السنة 9

(1873)، ص 304 – 308.

(1133) سليم البستاني، «الدوران»، **الجنان**، السنة 9 (1870)، ص 159 – 257.

(1134) يعزّز سليم البستاني هذا الرأي في مقالاته. انظر: سليم البستاني، «التنكيت»، **الجنان**، السنة 3 (1870)، ص 75 – 76؛ «الإصلاح»، **الجنان**، السنة 6 (1871)، ص 177 – 179، و**الجنان**، السنة 7 (1871)، ص 213 – 216، والسنة 8 (1871) ص 249 – 251.

(1135) سليم البستاني، «الصحف وواجباتها»، **الجنان**، السنة 9 (1882)، ص 303 – 304، و«حرية المطبوعات»، **الجنان**، السنة 12 (1879).

(1136) سليم البستاني، «الجمعيات»، **الجنان**، السنة 9 (1874)، ص 404، وسليم البستاني، «قوتنا»، **الجنان**، ج 14 (1871)، ص 465 – 467.

(1137) البستاني، «جملة سياسية»، ص 73 – 74، وسليم البستاني، «الشرق والغرب»، **الجنان**، ج 29 (1876)، ص 745 – 746.

(1138) البستاني، «القوانين الدولية»، ص 341 – 344؛ البستاني، «جملة سياسية»، ص 304 – 308؛ البستاني، «جملة سياسية»، **الجنان**، ج 3 (1873)، ص 73 – 74؛ وج 5 (1873)، ص145 – 146؛ وج 6 (1873)، ص 181 – 182؛ وج 14 (1873)، ص 469 – 471.

(1139) البستاني، «المدرسة الوطنية»، **الجنان**، ج 18 (1873)، ص 626.

(1140) المرجع نفسه، ص 626.

(1141) البستاني، **نفير سورية**، ص 57 – 58.

(1142) المرجع نفسه، ص 58.

(1143) أنطوان سيف، **ثلاثة حكماء من جبل لبنان: بطرس البستاني، كمال جنبلاط، عادل اسماعيل** (بيروت: مؤسسة أنطوان الجلخ وإخوانه، 1999)، ص 32.

(1144) البستاني، «الغد»، ص 672 – 677.

(1145) حوراني، ص 70 – 71.

(1146) البستاني، **نفير سورية**، ص 63.

(1147) المرجع نفسه، ص 64.

(1148) المرجع نفسه، ص 68 – 69.

(1149) سليم البستاني، «في الإصلاح والترقي»، **الجنان** (1870)، ص 1، و البستاني، «الغد»، ص 1.

(1150) سليمان البستاني، **عبرى وذكرى، أو تاريخ الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده**، تحقيق خالد زيادة (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1978)، ص 91 – 103.

(1151) المرجع نفسه، ص 107 – 108.

(1152) المرجع نفسه، ص 124.

(1153) الدوري، ص 138.

(1154) لويس شيخو، **تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين** (1800 – 1925)، 2 ج (بيروت: مطبعة الآداب اليسوعيين، 1962)، ج 2، ص 126.

(1155) عبد الكريم غرايبة، **سورية في القرن التاسع عشر، 1840 – 1876** (دمشق: دار الجليل للطباعة، 1961)، ص 203.

(1156) بطرس البستاني، **محيط المحيط: قاموس مطول للغة العربية** (بيروت: مكتبة لبنان، 1978)، ص 1.

(1157) شيخو، ج 2، ص 127.

(1158) بطرس البستاني، **كتاب دائرة المعارف: وهو قاموس عام لكل فن ومطلب** (بيروت: دار المعرفة، 1944)، ج 1، ص 2.

(1159) المرجع نفسه، ص 5.

(1160) بطرس البستاني: **أدباء العرب في الأعصر العباسية** (بيروت: دار مارون عبود، 1979)، ص 1؛ و**أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث** (بيروت: دار مارون عبود، 1979)، ص 1.

(1161) سامي الكيلاني، **الأدب والقومية في سورية** (القاهرة: مطبعة الجبلاوي، 1969)، ص 1.

(1162) سليمان البستاني، **إلياذة هوميروس: معرّبة نظماً وعليها شرح تاريخي أدبي**، وهي مصدَّرة بمقدمة في هوميروس وشعره وآداب اليونان والعرب، ومذيَّلة بمعجم عام وفهارس (القاهرة: مطبعة الهلال، 1904)، ص 69.

(1163) المرجع نفسه، ص 72.

(1164) المرجع نفسه، ص 110.

(1165) المرجع نفسه، ص 113.

(1166)

Samir Khalil Samir, «The Christian Communities Active Members of

Arab Society Throughout History,» in: Andrea Pacini (ed.), Christian Communities in the Arab Middle East: *The Challenge of the Future* (OxfordC Clarendon Press, 1BBA), pp. 67 - B1.

(1167) خوري، ص 218.

(1168) القيس، ص 324.

(1169) علي الدين هلال ونيفين مسعد، **النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 145 - 147.

(1170) البستاني، **نفير سورية،** ص 10.

(1171) محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب،** ترجمة هاشم صالح، بحوث اجتماعية 4 (بيروت: دار الساقي، 1993)، ص 26، والبستاني، **نفير سورية،** ص 10.

(1172) البستاني، **نفير سورية،** ص 27 - 28.

(1173) المرجع نفسه، ص 57.

(1174) سليم البستاني، في: **الجنان** (1872)، ص 106.

(1175) الحلو، ص 249.

(1176) سليم البستاني، «الإصلاح»، **الجنان** (1871)، ص 213 - 216.

(1177) البستاني، «العرب والإفرنج»، ص 382.

(1178) سليم البستاني، «القوانين الدولية»، ص 341 - 344.

(1179) سليم البستاني، «الإصلاح»، **الجنان** (1871)، ص 177 - 179.

الفصل السابع والعشرون
الطائفة العلوية بين الفانتازم والواقع محاولة في تحليل القراءة الطائفية للحوادث في سورية ...... أكرم كشي

منذ بداية الربيع العربي، تبدو سورية اليوم البلد العربي الأكثر تأثّرًا بالعنف، وغالبًا ما يشار إلى حوادثها الدامية بكلمات الحرب والعنف الأهلي بديلًا من اصطلاح الثورة أو الانتفاضة أو الحراك الشعبي، ذلك أن هذا الحراك الشعبي ذاته، وعلى الرغم من سلميته الظاهرة في البدايات، جنح نحو العسكرة بمزيد من الاطّراد مع نجاح سياسات الاحتواء والمواجهة التي اتبعها النظام معتمدًا أساليب بوليسية قمعية متعددة. يضاف إلى ذلك أنواع مختلفة من التدخل الخارجي، واتضاح تعقيد الوضع الإقليمي ودوره وأثره في تكوين صورة الثورة السورية، وساهم ذلك كله أخيرًا بالتعمية على الطابع السلمي للحراك منذ بداياته.

لا شك في أن جملة التحوّلات التي تطاول العالم العربي اليوم، وسورية بالتحديد، تعرض لوحة معقّدة ومربكة، فضلًا عن كونها تبدو مخيبة ومفاجئة، خصوصًا حين تقاس بمدى الآمال «المنتفخة» التي رافقت البدايات، مذكّرة بثورات ملونة سابقة. ويجد المراقبون اليوم أنفسهم أمام تحوّل هائل السرعة والعنف في آن في «صورة» هذه الثورات، يحدث فيه انتقال مروّع: من صور الميادين المنتفضة والتظاهرات السلمية رافعة شعارات مدنية حديثة، إلى صور حشود أصوليين إسلاميين مسلحين يشهرون برامج قروسطية بكثير من الغبطة والحبور.

يوقظ هذا التحول الحاد ويغذي قراءات استشراقية مستمرة منذ بداية الحراك، ذلك أن كثيرًا من المتخصصين المتأثرين بالاستشراق يجدون صعوبة بالغة في الاعتقاد أن العالم العربي يمكن أن يعرف ثورات حقيقية كتلك التي عرفها الغرب في أي لحظة من تاريخه، وتبدو مفاهيم كـ «العدالة» و«المساواة» بالنسبة إليهم غير ناضجة بعد في العالم العربي، مع أنهم يقرّون، بشيء من التفهم والعطف، أن الظلم وسوء توزيع الثروات يدفعان إلى الاحتجاج بكل تأكيد.

يسعى هؤلاء المستشرقون إلى تفسير مقدار عنف الحوادث الجارية في سورية من خلال قراءة تعتمد أساسًا على رؤية للطوائف وتواريخها، وتبحث عن نزاعات «جوهرانية» بين هذه الكيانات، بحيث يسهل في ظلها التعتيم على السياق التاريخي للحوادث. ولن تبدو مجدية مثلًا الإشارة إلى أن الجوانب الطائفية للنزاع، وهي موجودة بكل تأكيد، إنما توقظ بالعنف الممارس على المجتمع، وأنها تندرج في سياق تاريخي أوسع وفي إطار نزاع سياسي حديث تمامًا. ولن يبدو، «حقيقيًا» و«أكاديميًا» بالمقدار الكافي تأكيد أن هذا النزاع السياسي وذاك السياق التاريخي إنما يشكّلان الإطار الذي يمكن أن تِفهم داخله هذه المسألة الطائفيةِ، لا العكس، أي

أن تكون هذه المسألة الطائفية بتضميناتها الاستشراقية مدخلًا لقراءة النزاع السياسي أو دليلًا لفهم الأزمات الاجتماعية. إن احتمال بناء دكتاتورية دينية يسعى إلى تحقيقها بعض القوى المحاربة ضد النظام، يُظهر بما يكفي بالنسبة إلى هؤلاء الاختصاصيين، أن هذه الثورات لم تحمل أصلًا فكرة التحرر فعليًا، بما ينفي عنها صفة الثورة ذاتها في نهاية الأمر.

نحاول هنا تقديم نقد وتفكيك جانب من هذه القراءات الاستشراقية، فعلى الرغم من تأكيدنا أن الحراك في سورية يحمل طابعًا ثوريًا، وأن السؤال السياسي الرئيس في مجمل حركة الاحتجاج الوليدة كان متصلًا بالارتقاء الجمعي والفردي، وبهذا المعنى على الخصوص تبدو لنا جملة الحوادث التي عصفت بسورية سؤالًا ثوريًا بامتياز، نرى في المقابل، أن من غير الممكن أن يُستنفد فهم جذور هذه الانتفاضة في الإطار الطائفي، أو في إطار التدخلات الخارجية والعوامل الإقليمية.

إن العنف الطائفي في سورية هو نتيجة التقاء سياسات النظام وسياسات الثورة المضادة، وهو يعمل بالطبع ضد تطلعات الثورة الشعبية. وحتى لو افترضنا جدلًا انتصار الثورة، أو النظام، فإن أيًا من هاتين القوتين لن تتمكن في أي حال من أن تلغي أفكار التغيير والمشاركة التي انتشرت في المجتمع السوري، كما لن يمكنها أن تعتّم على التجربة المعيشة للحوادث الأخيرة التي كسرت الاستمرارية السكونية بين الماضي والمستقبل. ونحن نرى أن جانبًا مهمًا من فاعلية الثورة يقوم في هذه النقطة الأخيرة.

نتناول في المبحث الأول، المخصص لمناقشة الخطاب الأيديولوجي للثورة، مقولة أن الثورة لم تحدث أساسًا، فوفق التصور الاستشراقي يبدو الرجل العربي غريبًا عن فكرة الثورة نفسها، ويسهل اختزاله إلى كائن ديني (هومو ديني) (homo religiosus).

نتناول في المبحث الثاني الثورةَ من وجهة نظر سوسيولوجية، بالأحرى سنعمل على استظهار الجوانب الثورية التي تحاول القراءات الاستشراقية طمسها. كما نعود في هذا السياق إلى تناول عمل ميشيل سورا[1180] (Michel Seurat) **الدولة البربرية**[1181] الذي غالبًا ما يُستخدم مرجعًا ودليلًا لهذه القراءات.

أولًا: استحالة الثورات العربية بالنسبة إلى المستشرقين

تنتشر في الأوساط العلمية المهتمة بشؤون المنطقة، فكرة استحالة الثورات العربية. المُدافع عن هذه النظرة يرى أن للاختلافات الثقافية دورًا مهمًا ومحوريًا، وأن المطالبة بالمساواة – مثلًا – في العالم العربي ليست مسألة جوهرية كما هي في الغرب، فبينما يثور الرجل العربي رافعًا شعار «المساواة والعدالة للجميع»، يبقى محركه للانتفاض في الدرجة الأولى هو فقدان الكرامة ورفض الإهانة، وهما يندرجان – على ما يبدو – في مطالب أقل نبلًا وأدنى من السياسة بأي معنى حديث.

تنطلق هذه الرؤية الاستشراقية – كما نرى – من نظرة مفرطة في التمحور حول الذات، وهي تستند إلى

نزعة المركزية الغربية المعطاة ببداهة ناجزة. يمكن أن نستشهد هنا بالكاتب مارتن ماليا الذي يرى أن «الثورة هي ظاهرة من أصل غربي، كما هي الحضارة المتقدمة من أصل أوروبي». وهكذا، فإن احتمال الثورة أصلًا، بحسب ماليا، إنما يستند إلى إنتاج ثقافي خاص منجز على نحو مسبق، ولا يبدو أن العرب حصلوا عليه حتى الآن. هكذا، يمكنه أن يرى مثلًا، أن التنوع الطائفي في سورية ولبنان يمثّل خصوصية ثقافية تمنع أي مقاربة أو مقارنة بين الحوادث الحالية الجارية في هذه البلدان والثورات التي حصلت في الغرب في أي لحظة سابقة. إن الرغبة في الانتقام – وفق ماليا – بين الطوائف المختلفة والأغلبية والأقليات، يجعلنا نبتعد عن فكرة الثورة في ذاتها.

انطلاقًا من هذه الرؤية، يمثّل النظام السوري توازنًا اجتماعيًا مقبولًا، لأنه يسمح لكل طائفة على حدة بمساحة عيش ملائمة لها، ومدروسة بحيث تتعايش مع سواها من الطوائف، ولا يَظهر بشار الأسد ممثلَ حكم سلطوي مثلًا، أو وريثًا في بلد جمهوري ناشئ، أو أيًا من التوصيفات السياسية المضادّة لكون النظام فاعلًا سياسيًا، بل إن هذه الرؤية ربما تُظهر النظام سدًا أمام الحرب الأهلية والمذابح المحتملة، وتحاول الإيحاء أن الأسد يتعرّض لمؤامرة خارجية بسبب مقاومته الإمبريالية، وأن الغاية من دعم الاحتجاجات هي إضعاف المجتمع السوري برمته كما حدث في تجربة العراق في عام 2003.

لا يبدو أننا في حاجة هنا إلى كبير عناء للبرهنة على أن تصورًا أو رؤية من هذا النوع، إنما يغلقان الباب أمام أي فاعلية سياسية للمواطنين الأفراد، ولا يلبثان أن يعيداهم أسارى واقع تتقاسمه كيانات مغلقة وثابتة هي «الطوائف»[(1182)] نفسها، وهي تصورات تلغي بالمقدار نفسه إمكان تحرير العمل السياسي – واللغة السياسية بطبيعة الحال – لإظهار الأمر قدرًا نهائيًا لشعوب المنطقة، وجوهرًا ثابتًا و«طبيعيًا» في تكوينها وتكوين سكانها.

يمثّل التصور الذي يعرضه ماليا دائرة مغلقة تقوم على تكرار وحدة تكوينية ثابتة وجوهرية هي «الطائفة»، مع بعض التنويعات عليها، وأن من غير الممكن أن يخطر لسكان المنطقة أيّ تفكير للقيام بفعل أو فاعلية، من دون أن يخلخلوا «التوازنَ الاجتماعي». اللافت أن ما ينهار ليس الواقع الاجتماعي وحده، بل تتخلخل القراءة التي تعتمد الطائفة وحدة قياس للنزاعات السياسية والاجتماعية، التي لا تمكنها استعادة توازنها إلا في لحظة تصاعد العنف إلى درجة تذرير الصراع والوصول به مرة أخرى إلى ما دون مستوى السياسة، وما دون مستوى «الثورة» التي هي «من أصل غربي»، ودفعه مجددًا، كما ندفع مارد الحكايات السحرية، إلى الدخول في الفوهة الضيقة لمصباح «الخصوصية الثقافية».

إن التصور السابق ليس بعيدًا عن المنطق ذاته الذي تتأسس عليه كل نظرية مؤامرة. ولنلاحظ أن هناك أساسًا منطقيًا يمكن تتبعه لرواج نظرية المؤامرة في المشرق العربي، حيث يمكن أن يبدو الشرق الأوسط فعلًا مجرد ساحة لمؤامرات قوى عظمى تواصل «اللعب» و«التلاعب» بمصير المنطقة وتكوينها. إن الأمثلة كثيرة وشائعة في الأوساط الثقافية والشعبية بمقدار الهزائم وخيبات الأمل، وهي تستعاد ما إن تكون هناك حاجة إلى نظريات مماثلة حيال أي حدث جديد: اتفاقية سايكس – بيكو، وعد بلفور، هزيمة 1948، صفقة

الأسلحة الفاسدة، حربي الخليج الأولى والثانية، الانقلاب على مصدق أو معاقبة عبد الناصر عقب تأميمه قناة السويس ...إلخ. من هنا تنبع خطورة التحليل الآلي السكوني المعتمد على نظرية المؤامرة التي تنكر مبدئيًا كل فاعلية للعمل الجماعي والفردي في التاريخ، وهي لا تعمل على تفسير الوقائع والتحوّلات ولا تكاد تنشغل بها إلا لتستكشف، متأخرة بالطبع، «النيات» و«الإرادات» و«القوى» الخفية التي تحرك عالمنا وتاريخنا. مع ذلك، فبعد عقود من هذه «النظريات»، يكاد المرء لا يقع على ما يضيء فعلًا حركة التاريخ وتحوّلات المجتمع في المنطقة، شأنها في ذلك شأن النظريات عن «خصائص» المشرقيين و«طبائعهم»، أو «قدرهم» السياسي.

هكذا، يبدو لنا أن التحليل الوحيد الذي يمكن أن يساعد في فهم حوادث وتحوّلات على هذه الدرجة من الاتساع، هو تحليل دقيق للواقع يلتقي فيه التناول السوسيولوجي بالتحليل السياسي السياقي، يكون عليه أن يقاوم القراءات التبسيطية و«الجوهرانية» كما يقاوم إمكان احتوائه في الدعاية التي ترافق نزاعات جارية تنطوي على قدر هائل من العنف.

من الأهمية نقد الخطاب الذي يتأسس على النظر إلى فروق «جوهرية» لا تحول بين المشرق العربي والغرب، خصوصًا حين يتعلق الأمر بتحوّلات وتطلعات وتكوينات سياسية حديثة، وفي سياق من النضال السياسي بالدرجة الأولى. ما نؤكده هنا هو أن قراءات كهذه تجعل من الهيّن إلغاء السياق التاريخي أو التعتيم عليه، كما على فاعلية البشر فيه. ليست المسألة في أن هذه القراءة تلتقي مع أكثر القوى المحلية الفاعلة في الصراع رجعيةً ومحافظةً، لجهة أنها تحصر تعقيد الصراع السياسي والاجتماعي في واحد من جوانبه فقط، أي الجانب الطائفي أو أي من التكوينات السابقة على نشوء الدولة، أو أنها – شأن هذه القوى المحافظة – لا تقدِّم من أفق للمنطقة والصراع إلا ماضيها ذاته. المشكلة أنها لا ترى ولا تقرّ أن صورة هذا «الماضي» هي – شأن رؤيتها للتكوينات الطائفية أو العشائرية اليوم – ليست إلا «نسخة» ممكنة من «الماضي» فحسب، بعد أن جرى «تعريفه» و«تحليله» وحفظه في كبسولة تسهل استعادتها، وأن تعيين مكونات الصراع وتحديدها، كما تعيين ماضي الصراع في المنطقة وتحديده، ليسا مسألة من خارج النزاع السياسي بالتأكيد.

إنها إذًا انتفاضات أو احتجاجات أكثر مما هي ثورات حقيقية، كما يشيع في الأوساط الغربية. على أن تعبير الاحتجاجات لا يستخدم هنا توصيفًا بقدر ما يبدو مدخلًا للتقليل من أهمية الحدث وفرض قراءات من خارجه تاليًا. وتبعًا لهذه القراءات ذاتها، فالمنطقة لم تعرف حتى الآن إلا ثورة حقيقية واحدة هي تلك التي أسقطت الشاه[1183]. غير أن هذا المنطق ذاته، وهو يبدو لنا استنسابيًا ومتعاليًا، يمكن أن يقودنا إلى القول إن الثورة الفرنسية أو الروسية لم تكن كذلك حقًا.

كانت الثورة دائمًا ظاهرة طويلة الأمد، وهي تؤثّر في الجسم الاجتماعي بأساليب مختلفة. يفضل جلبير الأشقر[1184] في كتابه الشامل **الشعب يريد**، استعمال كلمة «انتفاضة» للحديث عن 25 يناير 2011 في مصر بصفتها مرحلة من ديناميّة ثورية. ولأهمية التعريف نقتبسه مطولًا:

«هكذا يحتكر المحافظون من كل لون وصنف (وبعضهم – في منطقتنا – يصف نفسه حتى بالتقدمية

ومناهضة الإمبريالية) الانتفاضات التي تهبّ ضد الظلم، والتي يتماهون معها متهمين تلك الانتفاضات بالتخريب، إن لم يكن بالمؤامرة. ولا يغير ذلك شيئًا من حقيقة أن اقتحام الشعب المتحرر من قيوده ومن عبوديته، أكانت عبودية 'طوعية' أم مفروضة، وتوكيد إرادته الجماعية في الميادين العامة، ونجاحه في إسقاط قاهريه من الطغاة، إنما هي علامات لثورة سياسية لا تخطئها عين».

في الواقع، فإن المراحل الثورية التدرجية ليست متماثلة دائمًا، وهي تختلف تبعًا للمكان والشرائح الاجتماعية التي ندرسها. يمكننا القول إن الصفة الثورية لحدث سياسي لا تقاس بمركزيته ولا بمقدار الحراك ولا بمدته الزمنية. إن خصوصية الثورة، كما تبدو لنا، هي في كونها تنجز قطيعة مع ما يسبقها وتتحول نقطة تفصل بين قبل وبعد، بين شرعية النظام وعدم شرعيته. وبهذا المعنى، فالسوريون يعرفون أكثر من غيرهم ومن المختصين، أن الثورة حدثت حقًا، وأن مجتمعًا آخر سيولد من هذه الفوضى.

لا يتمحور السؤال الأساس حول معرفة ما إذا حدثت ثورة في سورية أم لا، بل ما إن كان هناك نظام سياسي جديد سيحل محل القديم، وما إن كان سيغلق لمدة طويلة كل إمكان ثوري وتحرري، كما حدث مع الثورة الإسلامية الإيرانية وكما حدث في شهر تيرميدور[(1185)] عشية الثورة الفرنسية.

تنطوي الحالة السورية على حالة وضع راديكالي أقصى، ذلك أن نظام الحكم عمل على كبح الطاقة الثورية بتقديمه إمكان حرب لا نهاية لها بديلًا وحيدًا من الوضع القائم.

مع ذلك فالأوضاع التراجيدية التي تعيشها سورية اليوم لا تثبت في أي حال عدم إمكان الثورة في هذا البلد، بل تبدو لنا الحركات الإسلامية الراديكالية في هذا السياق أعراضًا مرضية لشدة الثورة المضادة، حيث أعاد النظام في مواجهة الثورة إحياء الأطر الطائفية، معتمدًا سياسات قوامها الإفراط في استخدام القوة، كما أنه لم يستطع تخطي الأزمة أو احتواءها بآليات وأدوات داخلية فحسب، بل اعتمد على حلفاء خارجيين (إيران وحزب الله) تدخلوا بصفة مباشرة لدعمه، كما اعتمدت أطراف من المعارضة على قوى خارجية (قطر والسعودية وتركيا)، وهذه العوامل مجتمعة بلورت الانقسامات العمودية الطائفية بين محورين شيعي وسني، وأظهرتها بوصفها قوام الصراع السياسي وركائزه الأساسي، علمًا أن تلك الانقسامات لم تكن حاضرة بمثل تلك الحدة قبل عام 2011، حتى أن رئيس الوزراء العراقي نوري المالكي[(1186)]، حمّل النظام السوري في عام 2009 مسؤولية جرائم ضد الشعب العراقي بسبب دعمه الجهاديين والإرهاب.

ثانيًا: ما بعد سورا

استخدمت الانتفاضة السورية في بداياتها أساليب منوعة في المقاومة ومواجهة النظام أكثر تمنعًا على القراءة الطائفية للواقع السوري التي كانت - ولا تزال - المرجعية المركزية لعدد من المحللين والمعلقين، وراحت تفرض نفسها باطّراد مع تصاعد العنف في سورية. ويستند كثير من أصحاب هذه القراءة في عملهم - ضمنيًا أو صراحة - إلى مؤلَّف ميشيل سورا **الدولة البربرية**، ولذلك رأينا من الملائم القراءة

مباشرة في عمل هذا الباحث الفرنسي الناطق بالعربية.

أنهى سورا كتابة نصوصه في بداية الثمانينيات، وجُمعت هذه النصوص بعد وفاته في كتاب مخصص للحديث عن سورية بعنوان **الدولة البربرية**.

يرى سورا أن السلطة في سورية تتركز في يد «العلويين»، وهم أقلية مهمّشة تاريخيًا، قبل أن يقارن حكم الأقلية في سورية من خلال إحالة تاريخية إلى حكم المماليك في مصر. وهكذا، يصبح العلويون في نظر سورا هم «المماليك الجدد» في سورية.

والدولة البربرية، وفق سورا، يجب فهمها بوصفها انتقام الصحراء من المدينة، وفي سورية هي انتقام الجبل العلوي من المدينة السنية.

تعتمد مقاربة صاحب **الدولة البربرية** مفاهيم خلدونية في الأساس، وتعيد تحيين أنموذج خلدوني معروف. وهكذا، فإن الثلاثية الخلدونية[1187] «عصبية – دعوة – ملك» تمثّلت في سورية مابعد الانتداب الفرنسي من دون فروق أو اختلافات تستحق الذكر، في ثلاثية مماثلة «الطائفة العلوية – البعث – السلطة الشمولية لحافظ الأسد أو الملك الجديد».

يبيّن سورا، متتبعًا هذا الأنموذج، كيف استُخدم حزب البعث بصفته حزبًا شموليًا يسيطر عليه الضباط العلويون، أداة للسيطرة على الدولة والمجتمع في سورية، وكيف قامت هذه السيطرة أساسًا على فكرة «العصبية» التي شكّلت رابطًا خاصًا جمع هؤلاء العلويين من خلال البعث نفسه حول سلطة الأسد.

انتشرت نظرية سورا في أوساط المثقفين والمستشرقين، عربًا وغير عرب، وهي تمثّل اليوم نوعًا من الأرثوذكسية الفكرية المهيمنة في تحليل الشأن السوري.

إن هذه النظرية وإن ساعدت جزئيًا في فهم جوانب مما يحدث في سورية اليوم، فإنها حبيسة فكرة ترى أن الحاضر السوري ليس أكثر من ماض مستمر، وأن الواقع السياسي الحالي يمكن تأويله من خلال النظر في تاريخ الطوائف.

كثيرًا ما أهمل الباحثون المستندون إلى هذه النظرية، في تصرف ليس بريئًا تمامًا على ما نرى، المفهوم الأهم في نظرية ابن خلدون: «العمران»، وهو ما سنعود إليه لمزيد من التفصيل لاحقًا.

يميل «أبناء» سورا ونظريته أمام التحوّلات الاجتماعية في سورية، وفي المشرق عمومًا، إلى التقليل من أهمية عوامل التغير الاقتصادي والاجتماعي الذي طرأ على سورية في العقود الأخيرة؛ فمنذ السبعينيات، لم تكن النخبة السياسية الحاكمة نخبة عسكرية فحسب، ولم يكن قوامها «الضباط العلويين» «المتقنعين» بقناع السلطة البعثية. هكذا، يبدو تحليل السلطة والنخبة المسيطرة من خلال القراءة الطائفية فاقدًا الصلاحية في ضوء الحوادث الراهنة اليوم، حيث يبدو «النظام» بوضوح، وفي ضوء الصراع على سورية، أكثر من مجرد تجمّع «علوي» باسم «العصبية»، حيث تشكّل النظام بداية من تحالف واسع مع برجوازيات المدن ورأس

المال المحلي، واستند منذ انقلاب حافظ الأسد إلى توازن إقليمي وصل فيه الجناح المحافظ في البعث إلى السلطة في سورية. ودافع النظام ولا يزال عن مصالح البرجوازية السنية، كما يواصل الدفاع عن تحالفات وتوازنات واسعة في المجتمع السوري برمته. يتيح تجاهل هذه العوامل للمستشرقين حجب العوامل الاجتماعية والاقتصادية عبر المبالغة في دور العوامل الثقافية والدينية.

بصفة عامة نعتقد أن القراءة الطائفية، أو بتعبير أكثر دقة: القراءة المؤسَّسة على النظر إلى الطوائف وحدها أساسًا، على أنها الفاعل السياسي الأبرز في السياسة والاجتماع السوريين، ليست قراءة غير وافية وقاصرة فحسب، بل هي تندرج اليوم وأكثر من أي وقت مضى، في سياق النزاع على تثبيت «سردية» غير محايدة تُصطنَع - شأن كل سردية - على حساب سرديات أخرى، وهي قراءات على الرغم من عدم حيادها، فاعلة في النزاع القائم بوسائل عدة، أو يسهل استخدامها من الأطراف المتنازعة.

مع وصول حافظ الأسد إلى السلطة نلاحظ ميلًا متدرجًا إلى «تسنين»[1188] الطائفة العلوية، فالأسد وبهدف تمتين سلطته واكتسابه المزيد من الشرعية، أظهر تقاربًا من الإسلام السني (إقامة الصلوات في الجوامع السنية، بناء جوامع في القرى العلوية، الاحتفال بالأعياد الرسمية وفق التقويم السني... وغيرها)، كما طلب من موسى الصدر إصدار فتوى باعتبار العلوية فرعًا من فروع الشيعة والإسلام. وفي فترة حكم الأسد خسرت الطائفة العلوية الكثير من خصوصيتها بصفتها حاملًا ثقافيًا ودينيًا، وتشتّت تراثها، وظهر هذا جليًا في مناهج التدريس العامة التي تحمل صبغة سنية متناقضة مع التعاليم العلوية، وفي قوانين الأحوال الشخصية وفق التأويل السني التي طُبقت على جميع السوريين ما عدا الدروز، والأهم هو إلغاء بعض الطقوس الرمزية وعدد من الأعياد العلوية المهمة، كعيد الزهورية، وعيد الأربعين[1189]، التي يعود بعضها إلى ما قبل الإسلام.

في الأعوام اللاحقة لوصول الأسد إلى السلطة، قام باعتقالات سياسية طاولت شخصيات علوية حتى من الرفاق الأوائل لثورة البعث، خوفًا من شخصيات داخل جهاز السلطة لهم القدرة على نقد انحرافه السلطوي. وبقيت المعارضة العلوية قائمة طوال حكم الأسد (الأب والابن)، لكن ليس بصفتها علوية، بل انخرطت في الحركات الديمقراطية ذات الطابع العلماني في الأغلب، أو الحركات اليسارية والمهتمة بالشأن العام. وعلى الرغم من التقارب المالي والديني مع الأوساط السنية، هاجمت جماعة الإخوان المسلمين النظام، واتهمته بالكفر، وأنه يجب إسقاطه لأنه من الأقلية النصيرية، عوضًا عن اقتصار الانتقاد على الطغمة الحاكمة وفسادها. هذا الخطأ الاستراتيجي منح النظام فرصة لتقوية سلطته، باللعب على خوف الأقليات وإقناعها أن أمنها مرتبط بوجوده، فأصبح العلويون عندها رهائن للنظام. وإن كان النظام في سورية أفاد كثيرًا من عصبية ما، فهي عصبية الامتيازات، عصبية المستفيدين أيًا كانت طائفتهم، عصبية من سيخسر الكثير إذا سقط النظام.

تجمّد رؤية ميشيل سورا سورية في الزمن، في حين تغيَّرَ المجتمع السوري - مثل جميع المجتمعات - كثيرًا في العقد الأخير تحت تأثير عوامل متداخلة، أهمها العولمة والتحرر الاقتصادي، ما أبعد بصفة خاصة

الأجيال العلوية المعولمة عن بيئتها الريفية. وشُرِّع أول قانون انفتاح اقتصادي في بداية التسعينيات، تبعته حزمة من القوانين المماثلة بعد وصول بشار الأسد، لضمان ولاء رجال الأعمال المقربين من السلطة، في ما سميّ بـ «رأسمالية الحبايب»[1190].

نقرأ للباحث جمال باروت[1191] ملخصًا للسياسات الاقتصادية عشية الانتفاضة السورية، أوضح فيه بصورة جلية الأزمات والانسداد بسبب تأخّر البدء بسياسات إصلاحية حقيقية لمواجهة التحديات التي تواجه البلد: «وصل برنامج التحرير الاقتصادي التسلطي في السنوات الثلاث الأخيرة من العشرية المنصرمة إلى مفترق الأزمة، وأنتج ما أنتجه في شروط وقوع الأزمة المالية، كاتساع الفجوة على صعيد الاختلال في التنمية المناطقية، وارتفاع درجات الفقر والحرمان المادي والإنساني، وتزايد تشوهات توزيع الدخل، وإفلاس مئات المصانع الصغيرة بفعل تحرير التجارة الخارجية، وتركز رأس المال السوري في قبضة 'المئة الكبار' من مؤسسي الشركات القابضة الكبيرة، وارتفاع معدل البطالة مع نشوب هجرة داخلية قاسية ناتجة عن الجفاف، وارتفاع معدل الفساد ...إلخ. ولقد حكمت هذه الخلفية الاجتماعية - الاقتصادية حركات الاحتجاج في المدن السورية، وطرحت أسئلة حادة عن نهاية حقبة كاملة من نموذج النموّ التسلطي المُلبرَل».

لكن، ما حاجتنا إلى النظر في الاقتصاد مثلًا، أو التحوّلات التي طاولت الريف السوري مع بداية حكم البعث، وتحوّلات سياسات السلطة في مجال القطاع العام؟ وما حاجتنا إلى النظر في تحوّلات «الطوائف» نفسها طوال عقود خمسة من حكم البعث، طالما أن هناك «عصبية» جرى بدءًا تعريفها وتعيينها فاعلًا رئيسًا يُفهم كل شيء في ضوئه؟

في الواقع، المشكلة مع قراءة سورا ليست في أنها لا «تقرأ» الواقع السوري وتحوّلاته، بل في أنها لا «تقرأ» هذا الواقع إلا بوصفه مادةَ «العلويين أصحاب الملك» ومجالَهم، يمارسون فيه أفعالهم في سياق لا تاريخ له، حتى بالنسبة إلى هؤلاء «العلويين» أنفسهم.

هكذا مثلًا، تهبط الطائفة العلوية بعد وصول البعث إلى السلطة من الجبال العلوية نحو «العمران» و«تستوطن» المدن - بحسب سورا - وتفعل فعلها فيها بما هي عصبية ناشئة. ويحصل هذا «الهبوط» مثلًا خارج أي تاريخ، حتى أنه لا يبدو مرتبطًا بالسياق الطبيعي للهجرة من الأرياف نحو المدن، كما في القاهرة أو بغداد أو بيروت. وتحجب عنا قراءة سورا حتى السياق الذي تتمدد فيه هذه «العصبية العلوية» حتى نقبل أنها فرضية معقولة لتفسير الواقع السياسي. وتتطرق القراءة إلى «استيطان» العلويين المدن، لكن ماذا عن سكان جنوب سورية وشمالها؟ ألم يخطر لهم أن يستوطنوا هم العاصمة والمدن الكبرى أيضًا؟ ألم تطرأ تحوّلات على علاقة هؤلاء بالمدن مرتبطة بتحوّلات سياسية واقتصادية ...إلخ؟ بالطبع نعم، غير أن المدخل لفهم ذلك بحسب سورا هو تلك «العصبية» نفسها.

في المقابل، لا تتيح نظرية «العصبية» تفسير ما يحصل لـ «العصبية» نفسها، التي يفترض وفق رؤية ابن خلدون أنها تضعف وتتشتت، وكذلك تفسير ما يحصل للأفراد الذين يتحركون باسمها. فحين «يستوطن»

أبناء الأرياف المدن، ما يحل بهم؟ وكيف تكون حال الجيل الثاني منهم مثلًا؟ وحال الجيل الثالث؟ هل يمكن أن تستشرف نظرية سورا أي مستقبل ممكن لهؤلاء الـ «مستوطنين»؟ وفي أي سياق؟

تلغي نظرية سورا عمليًا كما نرى، أيَّ إمكان للنظر إلى المجتمع بصفته حركة مركبة، وهي تنحّي جانبًا أي لغة سياسية حديثة، وتُحِلّ بديلًا من الاصطلاح والمفهوم العلمي الحديث، الجهازَ الخلدوني القديم، وهنا بالضبط يمكن العثور على المؤشر الأبرز على قصور نظرية سورا، التي تبحث وتحاول أن تفهم كيف يتأسس «الملك» ويتأبد، أما المجتمع، حيث يمارس «الملك» فاعليته، فهو تالٍ ولاحق. يبدو الاجتماعي في تحوّلاته وحركيته أقرب إلى تابع هزيل للملك الجديد.

هل يمكن القول إن هذا «الهبوط» كان له تأثير في إضعاف روح العصبية المفترضة، إذا سلّمنا أن الطائفة كتلة متجانسة، حيث تغيرت منظومة القيم والملامح الشخصية للطائفة تغيّرًا كبيرًا، بسبب ممارسة أبنائها السلطة وانخراطهم أكثر في المجتمع السوري من خلال الزواج المختلط والتعيينات الحكومية بعيدًا عن مناطقهم، وتمدن الريف بسبب تطور وسائل النقل الحديثة؟ أضعفت هذه الظواهر في مجملها البنى الأبوية في مقابل صعود الفرد، وبدأت الخلية الأسروية الصغيرة تحتل مكانًا أوسع على حساب القبيلة أو العشيرة، كما عرفت أوضاع النساء بصفة عامة وضمن الأقليات بصفة خاصة، ما يسميه الباحث يوسف كرباج[1192] «التحول الديموغرافي»، أي انخفاض الولادات (5 في المئة في المعدل العام و2 في المئة ضمن الأقليات)، مقتربًا من المعدل الأوروبي، إضافة إلى انخفاض الأمية وارتفاع مستوى التعليم العالي، وهي عوامل رآها كرباج مؤشرات مهمة يتوقّع من خلالها حدوث «زلازل» اجتماعية مفصلية في المنطقة العربية عمومًا.

يمكن أن توفّر نظرية سورا أمام واقعة كالثورة السورية، حتى بعد مرور أربعة أعوام، مرجعًا معقولًا لنظريات لا تزال ترى أن جوهر الصراع في سورية هو بين «العصبية العلوية» ذاتها والثورة الشعبية «السنية» المتطلعة إلى الحرية والكرامة. فكيف يمكن إذًا أن نفهم هذه الثورة «الحديثة» ونحن نراها تَحدث في سياق الربيع العربي في تونس ومصر واليمن وليبيا؟ هل علينا العثور على مقابل لـ «العصبية» العلوية في كل من هذه البلدان، كي تستقيم النظرية؟ أم أن سورية حالة خاصة في الربيع العربي؟ وإن كانت كذلك، لِمَ تزامنت ثورتها مع الثورات الأخرى؟ أسئلة من هذا النوع لا تمثّل إرباكًا لنظرية «العصبية» بالتأكيد، فهذه النظرية تقوم أساسًا على تجاهل «السياق» لمصلحة «الخصوصية»، وتجاهل الحركة لمصلحة «الثنائيات الضدية»، وتجاهل التاريخ لمصلحة «الطبيعة»، وهي بالتأكيد أداة ممتازة لشغل دعاية ضد النظام العصبوي، لكنها ليست معنية كثيرًا أن تشرح لنا أي شيء عن الواقع أو تحوّلاته الممكنة.

المراجع

1 - العربية

الأشقر، جلبير. **الشعب يريد: بحث جذري في الانتفاضة العربية**. ترجمة عمر الشافعي. بيروت: دار

الساقي، 2013.

باروت، محمد جمال. **العقد الأخير في تاريخ سورية**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

كرباج، يوسف. «زمن التحوّلات الديموغرافية هو زمن الثورات». محاضرة، جامعة ليون الثانية، فرنسا، 6/ 10/ 2011.

«المالكي يهاجم النظام السوري المجرم». يوتيوب،

https://www.youtube.com/watch?v=FSfAiTG-2xrM.

2 – الأجنبية

onati, Caroline. L'Exception syrienne: Entre modernisation et résistance. Paris: La Découverte, 2009. (Cahiers Libres)

achee, Akram. «Trajectoires de villes syriennes dans la révolution – vers l'émergence d'une citoyenneté?.» Confluences Méditerranée: no. 85, 2013.

alia, Martin. Histoire des revolutions. Laurent Bury (traduction). Paris: Tallandier, 2008 (Approches)

ikaïl, Barah. Une Nécessaire relecture du 'Printemps arabe'. Paris: Editions du Cygne, 2012. (Recto Verso)

eurat, Michel. Syrie: L'Etat de barbarie. Paris: Le Seuil, 1989.

(1180) سوسيولوجي ومستشرق وباحث في المركز الوطني للبحوث العلمية (CNRS) في فرنسا، اختُطف في بيروت في 22 أيار/ مايو 1985 على أيدي مسلحين إسلاميين، أعلنوا في آذار/ مارس 1986 في بيان لهم أنهم «نفذوا حكم الإعدام بالباحث المتخصص الجاسوس» وأرفقوا البيان بثلاث صور يظهر فيها ميتًا. غير أن فرنسا حمّلت حزب الله مسؤولية اختطافه وتصفيته بأوامر من النظام السوري، كونه أوّل من فضح مذابح حماة (1982). عُثر على رفاته في عام 2005، وسُلّمت إلى الحكومة الفرنسية في العام التالي.

(1181)

Michel Seurat, Syrie: L'Etat de barbarie (Paris: Le Seuil, 1989).

(1182)

Martin Malia, Histoire des revolutions, Laurent Bury (traduction), Approches (Paris: Tallandier, 2008), p. 17.

(1183)

Barah Mikaïl, Une Nécessaire relecture du 'Printemps arabe', Recto Verso (Paris: Editions du Cygne, 2012), p. 8.

(1184) جلبير الأشقر، **الشعب يريد: بحث جذري في الانتفاضة العربية**، ترجمة عمر الشافعي (بيروت: دار الساقي، 2013)، ص 12.

(1185) اسم شهر في التقويم الفرنسي الذي تمّ تبنيّه إبان الثورة الفرنسية.

(1186) «المالكي يهاجم النظام السوري المجرم»، يوتيوب،

https://www.youtube.com/watch?v=FSfAiTG-2xrM.

(1187)

Seurat, p. 31.

(1188) استخدم عدد من الكتّاب مصطلح «تسنين الطائفة العلوية» وأعدتُ تفصيله في:

Akram Kachee, «Trajectoires de villes syriennes dans la révolution - vers l'émergence d'une citoyenneté?,» Confluences Méditerranée, no. 85 (2013).

(1189) عيد الزهورية عيد للاحتفال بقدوم الربيع ويتوافق مع عيد النيروز، وفي نيسان/ أبريل يحتفى بعيد الأربعين، وعيد «أدونيس» إله الخصوبة وأعياد كنعانية أخرى من الميثولوجيا السورية.

(1190)

Caroline Donati, L’Exception syrienne: Entre modernisation et résistance, Cahiers Libres (Paris: La Découverte, 2009).

(1191) محمد جمال باروت، **العقد الأخير في تاريخ سورية** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 164 – 165.

(1192) يوسف كرباج، «زمن التحوّلات الديموغرافية هو زمن الثورات»، محاضرة، جامعة ليون الثانية، فرنسا، 6/ 10/ 2011.

الفصل الثامن والعشرون
الطائفية من منظور علم النفس الاجتماعي الحالة السورية أنموذجًا ...... عزام أمين

تُعدّ الطائفية ظاهرة اجتماعية خطرة، كانت ولا تزال سببًا للكثير من الحروب والنزاعات في العالم، أفرد لها الباحثون في علم الاجتماع والسياسة عددًا من الدراسات والبحوث لمحاولة فهم طبيعتها المركبة وتجاوزها. كما تعدّ هذه الظاهرة من الموضوعات البحثية الخصبة والمهمة في تراث علم النفس الاجتماعي المعاصر، فللدراسة السيكو - سوسيولوجية للطائفية أهمية خاصة، كونها تسمح بسبر أغوار النفس الإنسانية بنشأتها وتكوينها.

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم دراسة إبيستمولوجية تحليلية لظاهرة الطائفية في المجتمع السوري من منظور علم النفس الاجتماعي. وبالتحديد، تقصّي العوامل النفسية الواعية واللاواعية التي قامت، ولا تزال، بدور في تشكّل السلوك الطائفي على الصعيد الفردي والاجتماعي منذ انطلاقة الثورة السورية ضد نظام الأسد.

إشكالية البحث

تتوزع الآراء في مسألة الطائفية في سورية بين من يراها واقعًا موجودًا ومحركًا أساسيًا للصراع الدائر فيها منذ اليوم الأول لانطلاق الثورة في درعا، ومن ينكر وجودها تمامًا. وينقسم الفريق الأول بدوره فئتين: فئة تتهم النظام بالطائفية (علوي) ومن ثم تتهم الطائفة العلوية بكاملها بالطائفية، وفئة هي في الأغلب مؤيدة للنظام، تتهم الثورة والمعارضة بالطائفية، ولا ترى محركًا لهما إلا السلفية التكفيرية وكره الأقليات الدينية.

إن من غير المنطقي القول إن الطائفية هي سبب ثورة الشعب السوري ومحركها، فمن جهة تتوافر للسوريين الأسباب والعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تدفع أي شعب للثورة على واقعه، ومن جهة أخرى لا تسمح تركيبة نظام الأسد السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلا بقمع الثورة وخنقها وعدم الاستسلام لإرادة الشعب ولو اضطره الأمر إلى تدمير سورية[1193]. إن الصراع الدائر في سورية ليس صراعًا طائفيًا كما يحاول بعضهم تصويره، فالسوريون شعب انتفض بعد 41 عامًا من الاستبداد والقمع، وفي المقابل لا يمكننا إنكار الاصطفافات الطائفية الحاصلة في المشهد السوري اليوم. فإنكار العلّة، على مبدأ «سوريون على بعضنا وكفى»، لا يعني أبدًا عدم وجودها. إن الاعتراف بهذه العلة هو أول خطوة علاجية لها.

الطائفية في سورية هي أمر واقع، شئنا أم أبينا، فبعد أكثر من ثلاثة أعوام على انطلاق الثورة السورية ضد نظام الاستبداد، تنامت مشاعر الانتماءات الضيقة ماقبل الوطنية، وأدت إلى موجة عارمة من مشاعر العداء والانتقام والتطرف بمستوياته المختلفة، كما بات السلوك الطائفي الإقصائي، أكان على المستوى الفكري أو المستوى الجسدي، يهدد الهوية الوطنية عامة. تغلغلت هذه الظاهرة في أدق تفصيلات الحياة اليومية، وفرضت نفسها بقوة على الصعيد الفردي والاجتماعي، وتتجلى في أشكال عدة بين السوريين، أحيانًا في صورة هتافات جارحة متبادلة، أو تعبيرات رمزية، أو نقاشات حادة، وحتى كتابات تحرّض على العنف.

تمثّل الطائفية، بمستوياتها الحالية، عاملًا من عوامل تقويض وحدة المجتمع السوري لا يقل أهمية عن الحرب الدائرة رحاها، ونُسيء إلى الثورة السورية بإنكار وجود الطائفية وتجاهلها واتّهام من يحاول فهمها بتأجيجها. المطلوب بالأحرى، وبصرف النظر عما إذا كان بعضهم سيستغلّها للوصول إلى السلطة، الاعتراف بوجودها، وهي خطوة أولى لفهمها وتحديد ماهيتها، ومن ثم دراسة الأسباب والعوامل التي أدت إلى نشوئها على المستويين السيكولوجيين الفردي والاجتماعي، وأخيرًا اقتراح آليّات ومفاهيم علمية تمكّننا من التعامل معها ومواجهتها.

تحمل هذه الدراسة أفكارًا ربما تُفضي، بعد مناقشتها وإغنائها ببحوث ميدانية، إلى مشروع وطني وبرنامج عمل تربوي يؤسس ثقافة جديدة من التسامح والتقبّل، تنعكس على سلوك الفرد والمجتمع. بداية، لا بدّ من ذكر النقاط الأساسية التي مثّلت بالنسبة إلينا مبادئ نظرية انطلقنا منها في دراستنا هذه:

– يجب عدم الخلط بين الأقليات الدينية «طوائفية» والأقليات الإثنية «أقوامية» التي تتمتع بلغة وثقافة خاصة، فالمشكلات التي يطرحها كل منها مُختلفة الأسباب والنتائج[1194]، لكن هذا لا يمنع من أن هناك بعض الجماعات السورية هي أقلية دينية وإثنية في الوقت نفسه[1195].

– إن مجرد حديثنا عن طوائف دينية بصفتها أقليات في مجتمع ما، يعني أن هناك طائفة دينية تُمثّل أكثرية ونظامًا حاكمًا لم ينجح في خلق أكثرية سياسية[1196]. يضم المجتمع السوري، المعقّد الهوية دينيًا ومذهبيًا، ما لا يقل عن 17 طائفة مسلمة ومسيحية، تتوزع بين أكثرية سُنية بنسبة تراوح بين 60 و73 في المئة وأقليات (علوية، مسيحية[1197]، درزية، إسماعيلية، شيعية ...إلخ) تراوح بين 30 و40 في المئة[1198].

– إن مسألة الأقليات الطائفية في سورية لم تُطرح في أي حقبة من حقب تاريخها بالحدة أو الخطورة التي تطرح بها اليوم، ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى عملية «التطييف»[1199] التي مارسها النظام السوري بوساطة أجهزته الأمنية أولًا ووسائل إعلامه ثانيًا منذ اليوم الأول للثورة، بصفتها استراتيجيا دفاعية من أجل بقائه.

الإطار النظري لمفهوم الطائفية

سنقدّم هنا تعريفًا لمفهوم الطائفية بوصفها أحد أبرز صور التعصب[1200]، كما أكدّه الباحثون في علم

الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي.

– ماهية الطائفية: قبل الولوج في الحديث عن ماهية الطائفية، علينا أولًا التمييز بين مفهوم الطائفة ومفهوم الطائفية[1201]. فالطائفة هي كينونة اجتماعية لها حضورها الاجتماعي، وتؤدي أدوارًا ووظائف اجتماعية سابقة لتكوينات الدولة المعاصرة. والانتماء إلى طائفة هو حالة موضوعية يفرضها واقع الحال، كأن يولد الإنسان في عائلة سُنية أو شيعية أو مسيحية كاثوليكية ...إلخ. أما الطائفية فهي شعور بالانتماء[1202] إلى طائفة معيّنة أو بالرفض لطائفة معينة. يترافق هذا الشعور بنزعة تعصبية تجعل الفرد يقدّم ولاءه الجزئي أو الكلي للقيم والتصورات الطائفية. وبناء عليه يمكننا تعريف الطائفية[1203]:

• بصفتها أحد أنواع التصلّب الفكري (Fanatisme)، وصورة لعقيدة دينية متطرفة بدرجة عالية من الانغلاق، حيث تأخذ إرادة التغلب والإقناع حيّزًا كبيرًا من سمات الشخصية، وغالبًا ما يترافق هذا المفهوم مع مفهوم التسامح الذي يتعارض معه[1204]. في إطار هذا التوجه، تُعرّف الطائفية أنها شعور جارف بالانتماء إلى طائفة ما والالتزام المبالَغ فيه، من خلال التقيّد بما يفرضه هذا الانتماء من سلوك ومشاعر وآراء لا تقوم في معظمها على التحليل العلمي بل على حماسة عمياء.

• بصفتها حكمًا مسبقًا (Préjugé) تجاه طائفة معينة غالبًا ما يكوِّن رأيًا سلبيًا تجاه أفراد هذه الطائفة، حيث يتجه الطائفيون نحو تحريف كل ما يتعلق بتلك الطائفة وتشويهه وإساءة تفسيره من دون التحقق في أسباب هذا الرأي[1205]. كما يذهبون إلى تجاهل الوقائع التي تتعارض مع آرائهم المحددة سلفًا. ونتيجة آلية التعميم التي تمثّل الجوهر الأساس للطائفية، يصبح لجميع أفراد تلك الجماعة الميزات والصفات ذاتها[1206] (Homogénéisation).

بالتأكيد، إن هذا التمييز بين الطائفية بصفتها أحد أنواع التصلب الفكري، والطائفية بصفتها حكمًا مسبقًا هو نظري فحسب، فللطائفية في صورها المختلفة وتجلياتها جوهر واحد يقوم على الانقياد العاطفي لأفكار وتصوّرات معممة عن طائفة أخرى لا تتطابق مع الحقيقة الموضوعية لهذا الطائفة ولا تترك مكانًا للتسامح. في هذا الشأن يقول مصطفى حجازي[1207] إن «ظاهرة التعصب الطائفي تحمل في طياتها العنف والاقتتال، كونها تقوم بالأساس على الأحادية، ولا تقبل التنوّع، كما لا تعترف بالاختلاف».

– **الطائفية بوصفها اتجاهًا نفسيًا:** يؤكد علماء النفس الاجتماعي أن الطائفية هي موقف أو اتجاه نفسي[1208] ينطوي على نزعة فردية أو جماعية للتفكير أو الإدراك أو الشعور أو السلوك بطريقة سلبية تجاه طائفة ما أو أي فرد من أفرادها. لهذا الاتجاه، مثل الاتجاهات النفسية الاجتماعية، ثلاثة مكونات: المعرفي، الانفعالي، والسلوكي[1209].

• **المكوّن المعرفي:** يتمثّل في المعتقدات والأفكار والتصورات السلبية التي يملكها الأشخاص الطائفيون عن طائفة معينة، وهي غالبًا ما تكون بعيدة من الحقائق الموضوعية أو غير متطابقة معها، لذلك يأخذ هذا المكوّن صورة قوالب نمطية. وكان ليبمان قد عرّف القوالب النمطية (Stéréotype) بالقول إنها تصوّر

مشوّه عن جماعة معيّنة، يتّسم بالتصلب ويجري في ضوئه وصف الأشخاص الذين ينتمون إلى هذه الجماعة، وتصنيفهم بناء على عيّنة من الخصائص المميزة التي يجري تعميمها بإفراط على أفراد المجموعة كافة[1210]. وتجب الإشارة إلى أن القوالب النمطية تختلف عن الإدراك الخاطئ، ذلك أن الإدراك الخاطئ تمكن مناقشته وتصحيحه من دون مقاومة انفعالية، لأنه ببساطة يفتقد المضمون الانفعالي، وهو ما يمثّل المكوّن الثاني للاتجاهات.

• **المكوّن الانفعالي**: من دون هذا المكون يصبح هناك شك في وجود التعصب الطائفي، فالعواطف سواء أكانت إيجابية (صداقة، مودة، محبة، ثقة، إعجاب ...إلخ) أم سلبية (كره، حقد، عداء، خوف، ازدراء ...إلخ) هي مشاعر نوعية تضفي صبغة انفعالية مبالغًا فيها على الطائفية.

• **المكوّن السلوكي**: يتمثّل في ترجمة المشاعر السلبية والأفكار النمطية الطائفية إلى سلوك طائفي. ويُعدّ هذا المكوّن المظهر الصريح للتعبير عما يوجد عند الشخص من قوالب وأفكار مُسبقة، وغالبًا ما يستخدم علماء النفس الاجتماعي مفهوم «التمييز» للدلالة عليه[1211]. وضمن هذا السياق، وانطلاقًا من دراسة عالم النفس الأميركي ألبورت[1212] للسلوك التعصبي، يمكننا تصنيف السلوك الطائفي خمسة أنواع تتدرج في الشدّة من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى، على النحو الآتي:

❋ **التعبير اللفظي** (Anti – locution)، وهو أدنى الدرجات، حيث يقتصر السلوك الطائفي على التعبير اللغوي (آراء سلبية، نكات طائفية، أحاديث كراهية ...إلخ). في هذا المستوى تبقى الطائفية في حدودها الدنيا، وغالبًا ما يُعبّر بصراحة عنها مع الأصدقاء والمقربين والعائلة.

❋ **التجنب** (Evitement)، في هذا النوع من السلوك الطائفي ينسحب الفرد الطائفي أو يتهرّب من أيّ موقف يتطلب التعامل مع أعضاء الطائفة موضوع الكراهية ويتجنب أي احتكاك مباشر أو غير مباشر معهم، لكرهها أو أفكار سلبية عنها.

❋ **الإقصاء** (Discrimination)، وهو أعلى بدرجة من التجنب، حيث لا يقتصر الأمر على التهرب من المواقف التي تؤدي إلى الاحتكاك مع أعضاء الطائفة المكروهة، إنما أيضًا منعهم من الحصول على حقوقهم السياسية والاجتماعية (حق العمل، حق السكن، المشاركة في الحياة السياسية ...إلخ). ويمكن الإقصاء أن يكون مجرد سلوك اجتماعي على الصعيد الخاص (غير منظم قانونيًا)، أو رسميًا مؤسساتيًا يخضع لقوانين واضحة تشرف على تطبيقها الدولة (Discrimination officielle).

❋ **العدوان الجسدي** (Attaque physique)، في هذه الحالة تؤدي الطائفية إلى السلوك العنفي الجسدي تجاه أفراد الطائفة موضوع الكراهية (ضرب، تعذيب، سرقة، نهب، تدمير بيوت، قتل ...إلخ).

❋ **الإبادة** (Extermination)، وهي أعلى درجات الطائفية، وتعدّ مرحلة نهائية في الكراهية والعدوان، حيث يأخذ التعصب الطائفي في هذه الحالة صورة مجازر جماعية (Génocide) هدفها الإفناء المُمَنهج الكامل للطائفة موضوع التعصب.

تشير الدراسات العلمية في هذا المجال إلى أن المجتمعات البشرية تقريبًا متعددة الطوائف، وأنها بالتالي تعاني إشكالية طائفية ما، ولو بدرجات متفاوتة من مجتمع إلى آخر. مع ذلك، ومن وجهة نظرنا، تبقى الحالة السورية تجسد أنموذجًا فريدًا ومهمًا للبحث في كيفية نشوء هذه الظاهرة وتطورها، وانتقالها من طور الكمون إلى طور النشاط. وهذا ما سنناقشه في المبحث التالي من خلال دراستنا الأسباب والعوامل المسؤولة عن نشأة هذه الظاهرة.

أولًا: العوامل والأسباب المسؤولة عن نشأة الطائفية الحالة السورية أنموذجًا

تؤكد أدبيات العلوم النفسية والاجتماعية المعاصرة أن الطائفية ظاهرة معقّدة لها أسبابها النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية المتشابكة.

1 – العوامل الفردية والنفسية

يرى بريغهام[1213] (1986) أن التعصب[1214] هو «عَرَض» من الأعراض العامة للشخصية، وفي هذا الصدد يلاحظ تيودور أدورنو[1215] في بحثه عن الفاشية والنازية، أن الشخص المتعصب يكون بصفة عامة غير متسامح، ويميل إلى التسلط وحب السيطرة، ويُفضل استخدام العنف والعقاب البدني، ويفسر الكثير من القضايا تفسيرًا قدريًا، بينما أكد أيزنك (1954) أن أهم سمة شخصية نجدها عند المتعصب هي التصلب الفكري والتطرف في الرأي، وربما يصل هذا التصلب إلى حدّ اتخاذ صورة من صور الاضطرابات الشخصية والحالات المَرَضية العصابية[1216]. ويشير مفهوم التصلب هنا إلى العجز النسبي عن تغيير الشخص سلوكه أو أفكاره ومشاعره عندما تتطلب الأحوال الموضوعية ذلك.

كما أكدت البحوث التي أُجريت على «الشخصية المتعصبة»، أن الشخص المتعصب يتميّز بالجمود العقائدي، وضيق الأفق، وعدم الليونة أو الانفتاح في التعامل مع غيره، ويجد في حقده وعدوانيته على الآخرين تنفيسًا مبررًا عن دوافعه ورغباته المكبوتة[1217]. غالبًا ما يرتبط هذا الجمود الفكري بالقلق، ويمثّل هذان العاملان (القلق والجمود الفكري) مناخًا خصبًا لنشأة الاتجاهات التعصبية بصورها المختلفة. وفي بحث مفصّل عن الاتجاهات التعصبية، لاحظ معتز سيد عبد الله[1218] أن الشخصية المحافظة التقليدية هي أكثر ميلًا من غيرها إلى التعصب.

كما بيّنت الدراسات أيضًا، أن الأشخاص الذين عندهم أحكام سلبية مسبقة تجاه جماعة معيّنة، غالبًا ما يصدرون مثل هذه الأحكام تجاه جماعات أخرى ويعبّرون عن هذه العداوة ضد مختلف الفئات التي يتباينون عنها، أو لا ينتمون إليها، فالشخص المتعصب الطائفي يكشف عن خضوع كبير لسلطة الجماعة التي ينتمي إليها، وتفضيل كبير لها مع نبذ للجماعات الأخرى. ويُلاحظ أيضًا أن هذه الأحكام المسبقة عن الآخرين تكون مصحوبة دائمًا بسوء طويّة عميقة وحقد شديد تجاههم، ويرتبط ذلك بميل إلى رؤية العالم في إطار

ثنائية «إما أبيض وإما أسود» الجامدة[1219].

من وجهة نظرنا، فإن المنحى المتبع في دراسات أدورنو وزملائه وبريغام وأيزنك، القائم على السمات النفسية الفردية، لا يكفي وحده من أجل شرح إشكالية الطائفية وتفسيرها، لأنها ظاهرة مَرَضية اجتماعية عامة، كما هي الحال في سورية، ويمكننا عدّه تجزيئيًا يفتقد إلى الإطار التفسيري الشامل المتمثل بالربط بين العوامل الفردية النفسية من جهة، والعوامل السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية من جهة أخرى.

2 – العوامل السياسية

ينتمي نظام الحكم في سورية إلى بنية ذهنية قديمة لا تؤمن إلا بالقوة والاستبداد من أجل البقاء[1220]، حيث أسس حافظ الأسد بعد انقلابه في السادس عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر 1970، نظام حكم شمولي، حيث يتغلغل الاستبداد في مفاصل الحياة وأدقّها بلا استثناء. أولى الدراسات التجريبية في علم النفس الاجتماعي التي بيّنت الآثار النفسية للاستبداد أُجريت في عام 1938، حين درس عالم النفس الأميركي من أصول ألمانية كورت لوين ثلاثة أنواع من الأساليب التي تُتخذ من خلالها القرارات:

– الأسلوب المستبد الدكتاتوري.

– الأسلوب الفوضوي.

– الأسلوب الديمقراطي القائم على الحوار والجدل.

أظهرت نتائج هذا البحث التجريبي الآثار السلبية للأسلوب المستبد ودوره في إيجاد شعور عام عند الأفراد بالتهديد الدائم والقلق، وحالة من الانغلاق الفكري والجمود ورفض الآخر المختلف والعدوانية تجاهه. بينما، وفي الأمد البعيد، تؤدي الأجواء الديمقراطية في العمل واتخاذ القرارات، إلى جوّ من الانفتاح الذهني، والشعور بالاطمئنان، والحسّ بالمسؤولية، والابتعاد عن التصلب والتطرف والتمسك اللاواعي بالمواقف.

إضافة إلى الآثار النفسية والاجتماعية السلبية للاستبداد في الأمد الطويل، تسعى الأنظمة الشمولية مع أول هزّة سياسية تهدد سلطتها، إلى إثارة حالة من الانقسامات والفتن، ويتحول الخطاب الذي كان يُتغنى به في زمن الاستقرار السياسي عن الوحدة الوطنية والكبرياء الوطني وعظمة الشعب الحضاري العريق، إلى نوع من التجييش والتخويف من المستقبل والتهديد والمقايضة بالفوضى والخراب، ففي مواجهة انتفاضة الشعب السوري تبنت السلطة الحاكمة خطابًا (ما زال ثابتًا منذ ثلاثة أعوام) قائمًا على استراتيجيتين: التخوين والتخويف[1221]. فمنذ التصريح الأول عن حوادث درعا في 24 آذار/ مارس 2011، اتهم نظام الأسد بلسان مستشارته بثينة شعبان[1222] المنتفضين بالخيانة والعمالة لأطراف خارجية تسعى إلى النيل من «السيادة الوطنية»، إضافة إلى اتهامهم بالطائفية والتطرف الديني والسعي إلى تقويض «الوحدة الوطنية» بين مكونات الشعب السوري واستهداف الأقليات.

في الحصيلة، قسّم نظام الأسد من خلال أجهزة إعلامه الشعبَ السوري إلى مواطنين شرفاء وخونة، أو إلى أكثرية سنية متطرفة وأقليات مُستهدفة. كانت هذه الاستراتيجية والعنف الذي رافقها ذوَا تفاعلية كبيرة، وزادا في الشرخ بين شرائح المجتمع السوري كلها، والموالين والمعارضين، ودفعا كلًا منهم إلى التّمترس خلف المواقف السياسية، وإلى التعصب والتطرف في الخطاب[1223]، واستطاعا تحويل ثورة شعب ضد نظام استبدادي إلى صراع بين جماعات طائفية وإثنية.

إن حَرْف الثورة عن مسارها ومحاولة تحويلها إلى صراعات بين جماعات مختلفة (حرب أهلية)، بتخويف الأفراد على مصير طوائفهم أو مجموعاتهم الإثنية، لم يكن مصادفة، حيث أكدت البحوث الإمبيريقية أن العوامل التي تقود الشخص إلى تكوين اتجاهات تعصبية، ترتبط بصورة وظيفية بالعملية التي يصبح بمقتضاها الفرد عضوًا في جماعة مهدَّدة[1224]. فالشعور بالتهديد على أساس انتماء الفرد الاجتماعي (طائفي، وقومي، وإثني، وعشائري ...إلخ) يمثل أقوى سبب سيكولوجي لنشأة الاتجاهات التعصبية[1225]، حيث يؤدي هذا الشعور إلى سلوك جمعي يعكس خوف الأفراد على مصيرهم ومستقبلهم بصفتهم جماعة، لا بصفتهم أفرادًا، الأمر الذي يمثّل جوهر التعصب[1226].

3 - العوامل الاقتصادية

صحيح أن الطائفية في سورية هي واقع تاريخي ممتد إلى مراحل مغرقة في القدم[1227]، وليست ظاهرة مستحدثة بفعل أوضاع سياسية وأخرى اجتماعية حصلت بعد عام 1970، لكن السلطة الحاكمة لم تعمل على مدار أربعين عامًا من الاستبداد على استحداث هويّة وطنية جامعة، بل على العكس، فهي عملت بشكل ممنهج على تفكيك المجتمع السوري تفكيكًا مدروسًا يكفل لها التفوق عليه وعلى أي من مكوناته. أعاد نظام الأسد ضمنيًا إنتاج علاقات تقليدية وطائفية من خلال توزيع الأدوار والوظائف الأساسية في الدولة على أساس الولاء والطائفة «توازن طائفي» لا على أساس الكفاءة. برز هذا أساسًا من خلال «السياسة الاقتصادية الزبونية»[1228]، القائمة على الانتماءات الضيقة والتبعية بصفتها أولوية ووسيلة وحيدة للبقاء والنجاح. هذا الاقتصاد الزبوني، إلى جانب مفهوم التوازن الطائفي، كانا في ظل نظام الأسد أمرًا واقعًا مقبولًا ومشروعًا (نوعًا ما) عند الشعب السوري، وفي ظلهما عاشت أجيال متتالية من الناس مراحل تكوينها النفسي والعقلي.

في الواقع، لم تعجز السياسات الاقتصادية لنظام الأسد - الأب والابن - عن حماية اقتصاد سورية التقليدي فحسب، بل ساعدت في تحطيمه، فسوء توزيع الدخل بين فئات المجتمع بصفة عامة، وغياب القوانين والتنظيم المؤسسي، وعدم وجود برنامج اقتصادي واضح، وتحطيم قطاع الزراعة، أدّت مجتمعة إلى استشراء الفساد الصغير والكبير في جميع مناحي الحياة، والأهم من ذلك كله هو التفاوت في نسبة النموّ بين منطقة وأخرى[1229].

في ظل هذا الوضع الاقتصادي شبه المنهار، عانت أجيال من الشبان السوريين الفقر والبطالة والتهميش

وهدر طاقاتها وكفاءاتها، ووقعت ضحية قلق وجودي واستلاب، من خلال علاقات طفلية وطفيلية[1230] مع نظام سياسي غافل عنها ومتناس لها، بل كابت لوجودها نفسه. عاشت هذه الشريحة من الشباب الحرمان في غبن وغربة عن مجتمعها، وكان هاجسها اليومي هو إشباع حاجاتها الأولية، كالحاجة إلى مأوى وعمل ومكانة اجتماعية وإحساس بالطمأنينة. فلا عجب إذًا في ظل هذه الأحوال، من أن تصبح الهجرة هي المخرج الوحيد لمن استطاع إليها السبيل: فإما الغربة في الوطن أو خارجه.

أدّت حياة الحظر والحرمان التي كانت واقعًا يوميًا في سورية على مدى أربعة عقود، وغياب الحياة السياسية في أغلب الأحيان، إلى نوع من «الخواء الوجودي» وحياة اللامعنى وخنق الهوية الوطنية، ما دفع بعض الشباب إلى الوقوع في إغراء الحركات الأصولية لاسترداد الفردوس المفقود، حين لعب الدين وظيفة إشباعيّة وتعبوية[1231]، بينما انتشرت الولاءات الصغرى عند بعضهم الآخر الذي وجد في الهوية الطائفية والإثنية أو العشائرية نوعًا من الاعتزاز البديل[1232] من الهوية الوطنية، في محاولة لملء هذا الفراغ الوجودي. وفي كتابه عن الجمود والتجديد في العقلية العربية، يصف علي وطفة[1233] هذه الولاءات الصُغرى بأنها تلبّي وظائف اجتماعية وسياسية مهمة في إطار أنظمة ومجتمعات لم تتبلور فيها البنى السياسية الاجتماعية المعاصرة، على نحو متكامل، ولا سيما بنية الدولة العصرية.

في هذا السياق، تؤكد نظرية الحرمان النسبي (Théorie de la privation relative) أن الشعور بالحرمان الناتج من الاحتقان النفسي والإحساس[1234] بالظلم والإحباط، غالبًا ما يدفع الأفراد إلى العودة إلى هوياتهم الطائفية والإثنية والتقوقع ضمنها والتعصب لها[1235]، خصوصًا إذا أُدرك هذا الحرمان على أنه موجّه إلى الطائفة أو الجماعة الإثنية التي ينتمي إليها الفرد (حرمان جماعي)[1236].

4 – العوامل الاجتماعية والثقافية

تؤكد الدراسات في مجال علم النفس الاجتماعي أن الطائفية هي ظاهرة مكتسبة وليست فطرية، أي إن الفرد يُصبح طائفيًا من خلال تاريخ حياته ومن خلال ما يمر به من خبرات[1237]. ويُشير علي وطفة وعبد الرحمن الأحمد[1238] في دراسة لهما عن ماهية التعصب وانتشاره في الوطن العربي على عيّنة من طلبة جامعة الكويت، إلى أن هذه الظاهرة تنتقل من جيل إلى آخر، ومن الكبار إلى الصغار من طريق التعلّم، حيث تجد قيم التعصب تعزيزًا لها في إطار المؤسسات التربوية والأسرية.

حين تكتسب الطائفية داخل الجماعة التي ينتمي إليها الفرد خاصية المعيار الجماعي، فإنها تنتقل إلى معظم أفرادها من خلال «التنشئة الاجتماعية» بميكانيزماتها المختلفة من جهة، والتمثّل الاجتماعي «المجاراة» (Conformisme) من جهة أخرى[1239]. والمجاراة عبارة عن آلية نفسية يعتمد من خلالها الفرد أنواعًا من سلوك أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها واتجاهاتها، وتعدّ من استراتيجيات التكيّف الاجتماعي التي تؤدي إلى قبول الفرد بصفة عضو في الجماعة أو المجتمع. على هذا الأساس، تكون الطائفية مرتبطة بصورة وظيفية بالعملية التي يصبح بمقتضاها الشخص عضوًا في مجتمعه[1240]، أي منتميًا إلى جماعة معيّنة يعتمد قيمها

ومعاييرها. ومع ذلك، فإن الطائفية لا تنتقل آليًا وبالدرجة نفسها إلى جميع أفراد الجماعة، فالعوامل والفروق النفسية الفردية تحدد أي الأفراد هو الأكثر قابلية لتمثُّل طائفية الجماعة واكتسابها.

على صعيد المدرسة، كما على صعيد المجتمع والدولة، لم يعمل نظام الأسد يومًا على بناء هوية وطنية شاملة من طريق برنامج تربوي مدروس وممنهج، ولم تكن المدرسة إلا وسيلة «تدجين» للسوريين، حيث انتشرت أساليب التنشئة الاجتماعية القسرية وثقافة العقاب الجسدي والطاعة العمياء، التي كان من أهم نتائجها انحطاط الذات والشعور الدائم بالانكسار[1241].

المدرسة في سورية بصفتها مؤسسة تربوية، كغيرها من المؤسسات التربوية في عدد من الأقطار العربية، ولا سيما في الأنظمة الشمولية، ساعدت بصفة مباشرة وغير مباشرة في نشر الفكر التعصبي الديني والطائفي والإثني[1242]، فعلى سبيل المثال، نجد أن الكثير من الكتب المدرسية، ولا سيما كتب التاريخ، تنطوي على اتجاهات عنصرية وطائفية – في بعض الأحيان في الأقل، من حيث القصد الذي تنطلق منه أو من حيث التأثير الذي تخلّفه.

على صعيد الأسرة، تغيب قيم التسامح والانفتاح على الآخر ومفاهيم حقوق الإنسان والتفكير العلمي، وتنغرس قيم التعصب والتسلط والعنف والتفكير الخرافي والخوف من الغريب. تسود هذه القيم السلبية كلها في الأجواء ويتنفسها الطفل مع نسمات الحياة اليومية[1243]. الوالدان اللذان يقومان بلا وعي بعملية مجاراة للطائفية السائدة في ثقافة مجتمعهما، يمثّلان «أنموذجًا اجتماعيًا» لأطفالهما، وينقلان إليهم هذه الظاهرة بصفة غير مباشرة من طريق «المحاكاة»[1244]. إن قيمًا تسلطية وتعصبيّة كهذه وثقافة الانتقام والطاعة في آن، لا تقتل في الطفل مقومات إنسانيته ووجوده الإنساني فحسب، بل تجعل منه جلّادًا لا يرحم من يختلف معه. إن انتشار ثقافة الخوف من الآخر المختلف[1245] والحذر من الغريب والتشكيك في نياته، خصوصًا تصنيف الأفراد في جماعات وفقًا لانتماءاتهم الدينية المختلفة، تُعدّ الخطوة الأولى في نشوء الطائفية، كما تشرحه نظرية التصنيف الاجتماعي[1246] (La catégorisation sociale).

ترى هذه النظرية أن الناس، ونتيجة أحوال موضوعية معيّنة، ينزعون إلى تصنيف عالمهم الاجتماعي إلى فئتين: «نحن» (الجماعة الخاصة بالفرد) (Endogroupe) «هم» (الجماعات الأخرى) (Exogroupes)، كتصنيف المجتمع السوري مثلًا – بفعل ظرف الثورة – إلى نحن «الأكثرية» وهم «الأقليات»، أو العكس، نحن «الأقليات» وهم «الأكثرية». وبما أن الفرد يحتاج إلى هوية إيجابية وصورة ذات إيجابية، فإنه سينحو شعوريًا ولاشعوريًا، أول ما يحصل هذا التقسيم، إلى رؤية ما هو إيجابي في الجماعة التي ينتمي إليها (هوية اجتماعية إيجابية) وإنكار ما هو سلبي. وكلّما ازدادت صورة الجماعة إيجابية، ازدادت هويته الاجتماعية إيجابية وازدادت معها أيضًا صورة الذات ايجابية تبعًا لذلك؛ الأمر الذي يفسر سبب تغني بعض الأفراد بإيجابيات جماعتهم (طائفة، عشيرة، إثنية ...إلخ) ومحاولتهم إبرازها وإظهارها دائمًا. فهم يرون أن جماعتهم أفضل من الجماعات الأخرى التي ينزعون إلى رؤيتها بطريقة سلبية، ما يعزز تقدير الذات عندهم[1247].

ثانيًا: الطائفية والطائفية المضادة

إن للطائفية في صورها وتجلياتها المختلفة، جوهرًا واحدًا يقوم على الانقياد العاطفي لأفكار سلبية، وتصورات معممة عن طائفة ما لا تتطابق مع الحقيقة الموضوعية لهذه الطائفة. وغالبًا ما تترافق هذه الأفكار والتصورات المعممة بسلوك عدواني تجاه تلك الطائفة أو أي فرد ينتمي إليها (آلية التعميم (Généralisation). لكن أسباب الطائفية تختلف من شخص إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى. وكي نشرح هذه الفكرة سنناقش في الفقرات اللاحقة مفهوم «الأقلية» و«الأكثرية» وتأثير الشعور بالانتماء إليهما في الفرد.

1 – الذاكرة الجمعية وعودة المكبوت «المظلومية التاريخية»

في مواجهة ثورة الشعب السوري، استطاع النظام الحاكم في سورية تطبيق استراتيجيا التطييف وحقق من طريقها الأهداف التي سعى لها، حيث حصلت الاصطفافات الطائفية المطلوبة، وتماهت الأقليات مع سلطته الاستبدادية، وعَلَت أصوات المتطرفين من جميع الجهات، وطغت لغة الغريزة على لغة العقل[1248]. هكذا استطاع الأسد، نوعًا ما، تحويل الثورة على نظامه الشمولي الاستبدادي إلى حرب أهلية وإقليمية. إن تماهي الأقليات (خصوصًا الطائفة العلوية)[1249] مع سلطة الاستبداد، له أسباب تعود – في جزء منها – إلى بنية النظام وتركيبته من جهة، وإلى الدور الذي يؤديه الشعور بالانتماء إلى هذه الأقليات من جهة أخرى.

لم يكن هدف تركيبة النظام وسياساته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية – كما شرحنا آنفًا – قد أوجد أي نوع من الاندماج الاجتماعي والهوية الوطنية، ما عزّز الشعور بالانتماء إلى أقلية وأحدث السلوك الطائفي وتعزيزه، فأشارت أدبيات علم النفس الاجتماعي عمومًا[1250]، إلى أن إحساس الأفراد أن جماعتهم التي ينتمون إليها أقلية يدفعهم إلى شعور تضامني قوي[1251] (Solidarité horizontale) يوحّدهم بصفتهم جماعة في مواجهة الأكثرية. ويظهر هذا الشعور خصوصًا في زمن الاضطرابات والأزمات، حين يشعر هؤلاء الأفراد أن الجماعة التي ينتمون إليها مُهددة، بينما في أوقات الاستقرار والهدوء يبقى هذا الشعور التضامني الأقلوي ضعيفًا ولا يحمل أي دلالة سياسية[1252]، لكنه لا يزول إلا بتوافر الشروط الموضوعية لزواله. في كتابه **الشائعة والجريمة** يقول ميشيل روكيت (Michel Rouquette): «الأزمات الاجتماعية لا تأتي بشيء جديد ولا تُحدث شيئًا جديدًا، إنما تنقل ما هو موجود في اللاشعور إلى ساحة الشعور؛ من مرحلة الهمود إلى مرحلة النشاط»[1253]. وهذا ما حصل نوعًا ما في سورية، مع الأقليات عمومًا ومع الطائفة العلوية خصوصًا، حيث طفت إلى السطح انقساماتها العصبوية وهويتها الطائفية من خلال العودة إلى مخزون «الذاكرة الجمعية» بوصفه ذخيرة مؤثرة[1254].

هذه الذاكرة الجمعية محكومة بانتماء الفرد الاجتماعي، حيث تتماهى الهويات الفردية بهوية الجماعة؛ ما يجعل ذكرياتهم الفردية وتصوراتهم عن الماضي ذات طابع مرجعي – جمعي بحسب تعريف موريس هالبوكس[1255] (Maurice Halbwachs)، ولها وظائف عدة؛ أهمها الحفاظ على هوية الجماعة وحشد

أفرادها للدفاع عنها، حيث يبقى الفرد في حالة استعداد وتأهب. كما أن لها وظيفة تبريرية هدفها شرح سلوك أفراد الجماعة ومواقفهم[1256].

كثيرًا ما برّر أبناء الطائفة العلوية مواقفهم المؤيدة للأسد والمعادية للثورة بالحديث عن الماضي، حيث كانوا (من وجهة نظرهم هم) مضطهدين أو مهمشين من جانب الأكثرية السُنية: «كنا نعيش في الجبال ولا نجرؤ على النزول إلى المدينة»، «كنا نعمل خدمًا في البيوت»[1257]، «لم يكن لنا أي قيمة في سورية»، «كان أبناء المدن يتعاملون معنا بفوقية» ...إلخ. وعاد الحديث عن العهدين المملوكي والعثماني والامتهان الذي تعرضوا له فيهما[1258]، وطبعًا لن ننسى في هذا السياق فتوى ابن تيمية المعروفة[1259] التي أصبحت على كل لسان.

غالبًا ما يُستحضر الماضي المكبوت في اللاشعور الجمعي وإعادة بنائه بطريقة انتقائية[1260] تتلاءم مع الموقف السلبي من الثورة في الأوساط الاجتماعية الضيقة (العائلة، والأصدقاء، والمقربين ...إلخ) من طريق الحوارات والنقاشات وتناقل الأخبار والشائعات والأساطير التي تحتفل بها السرديات الأقلوية. لكن في الفترة الأخيرة بدأ هذا «الاجترار النفسي للماضي» بالظهور إلى العلن من طريق صفحات التواصل الاجتماعي المؤيدة للنظام.

هذه «المظلومية التاريخية» والشعور القوي بالخوف من الإبادة والانتقام[1261]، إضافة إلى جهل العامة، وبعض الجرائم الطائفية التي ارتُكبت باسم الثورة (كحادثة نضال الجنود في بانياس في 11 نيسان/ أبريل 2011، التي استغلتها الأجهزة الأمنية بطريقة فاعلة). جعلت بشار الأسد «مُخلّصا إلهيًا» للطائفة العلوية.

2 – الشعور الأقلوي والهوية الوطنية

المشكلة في سورية ليست في وجود تنوّع طائفي، ولا في رغبة الأقليات بالتمايز والسعي إلى الحفاظ على هويتها، فهذا هو الطابع التاريخ والمنطقي لوجود كل أقلية اجتماعية، وإلا فقدت وجودها. في الأنظمة الديمقراطية، يعدّ التنوع الطائفي والأقوامي مصدرَ غنى وتفاعل ثقافيين وحضاريين وفكريين وإرثًا تحاول الدولة الحفاظ عليه، وفيها يتجاوز الأفراد حدود انتماءاتهم الضيقة ماقبل الوطنية (الطائفية، العشائرية، الإثنية ...إلخ) إلى بناء مجتمع دولة المواطَنة الذي يصبح انتماءهم الأول[1262]. أما في الأنظمة الشمولية عمومًا، كما في سورية على سبيل المثال لا الحصر، فتتحول الأقليات إلى محرمات يُمنع الحديث عنها، وتكبت في اللاشعور القومي كي لا تخرج إلى الوعي إلا وفق المنظور الأيديولوجي لهذا النظام الشمولي الحاكم. بالنتيجة، يتبلور هذا التنوع الطائفي المكبوت في صيغة «شعور أقلوي»[1263] مزمن بصفته ردة فعل على إحساس دائم بالخطر والزوال أمام خطاب شمولي مسيطر على الجو العام السياسي والاجتماعي السائد.

يسيطر هذا الشعور على الأقليات ويُشكّل لها هاجسًا يوميًا وإحساسًا دائمًا بالتهديد، وخوفًا عميقًا يصل إلى حد الفوبيا من الأكثرية السنية، ومن عودتها إلى الذاتية الإسلامية الموسومة دائمًا في اللاشعور الجمعي بالسلفية والتطرف. إن أي ملاحظة موضوعية للمناطق الثائرة في سورية ولمواقف المؤيدين لنظام الأسد من

الأقليات، ستقودنا إلى استنتاج أن هذه الأقليات كانت حبيسة أحكام مسبقة، وكانت ردّات فعلها على الثورة طائفية تعكس تفوّق الالتزام بمصالحها الدينية أو الاجتماعية على مصالحها الطبقية أو الوطنية[1264]. وهذا ما يفسر لنا ردّات فعلها المعادية للثورة عمومًا، و«جهوزيتها» للتجاوب السريع مع خطاب النظام الطائفي، وتقوقعها على ذاتها، ورفضها الحوار، وتماهيها مع سلطته، لا دفاعًا عن النظام وحبًا به أو بسبب مكاسب سياسية واقتصادية حققها لها (فهذا النظام لم يكن يومًا نظامًا للطائفة العلوية أو المسيحية أو الدرزية أو الإسماعيلية)[1265]، إنما خوفًا من البديل الإسلامي[1266].

ترسخت قناعة عند الأقليات، أن البديل الوحيد لنظام الأسد هم الإسلاميون التكفيريون، وما فتئت تنتشر في الأوساط معادلة لطالما روّجها ولوّح بها نظام الأسد - الأب والابن - وهي: «إما أنا أو الإسلاميون»[1267]، وسلك في سبيل إثبات معادلته مسلك قمع التوجهات الفكرية ذات الطابع العلماني، ومنع الحياة السياسية الحزبية والنقابية، وزجّ اليساريين في السجون، وقمع الحركات اليسارية الثورية عمومًا إلى حدّ التصفية الجسدية، في وقت كان يغضّ الطرف - إلى حد ما - عن الحركات الدينية بأصنافها (طالما أنها لم تتجاوز الخطوط الحمراء التي رسمها لها)، بل كان أيضًا يمنحها المنابر الإعلامية ويدعمها[1268].

يؤدي الشعور الأقلوي إلى قلق وجودي عام، ويُمثّل حاجزًا نفسيًا لاواعيًا، يعوق اعتماد هوية وطنية شاملة وإحساسًا بالمواطَنة سابقًا الإحساس بالانتماء إلى أقلية طائفية، ويؤدي بالأفراد إلى أن يتصرفوا بصفتهم مجموعة متراصة في أوقات الأزمات والاضطرابات تجاه مخاوف أمنهم الذاتي وقلق الضياع، فيُبدل الفرد هويته الشخصية بهوية الجماعة، ويردّ على تهديد أمنه الذاتي بتشييد نرجسية جماعية متعالية مبنية على وهم. لذلك، نجد في خطابهم أن الآخر الذي يهدد وجودهم (في الأغلب من المناطق السنية الثائرة) متخلّف، ويُرمز إليه غالبًا بكلمات مثل «رعاع» أو «أبناء العشوائيات» أو «همج عاطلون من العمل» أو «متخلفون يلبسون الجلابيات لا يفهمون معنى الحرية» ينخرون جسد الأمة ويدنسون طهارتها ونقاءها.

3 - من المظلومية التاريخية إلى مظلومية السنة

في النزاعات والحروب الأهلية يلجأ معظم أفراد الجماعات المتقاتلة إلى ما يعرف باستراتيجيا المظلومية ولبس «ثوب الضحية». ولهذه الاستراتيجيا أهداف عدة[1269]: **أولًا**، الدفاع عن النفس. **ثانيًا**، هي وسيلة لتبرير السلوك الإجرامي الانتقامي الذي تقوم به الجماعات المقاتلة على الأرض. **ثالثًا**، المطالبة بتعويضات وحقوق سياسية. **رابعًا**، عدم الاعتراف بالمسؤولية لما وصلت إليه الحالة من فوضى وإجرام. **وأخيرًا**، وهو الأهم، عدم الاعتراف بالآخر الذي يُلبس «ثوب الجلاد».

في وجه وتيرة العنف المفرط الذي استخدمه نظام الأسد ضد المناطق الحاضنة للثورة وإضفاء طابع طائفي مقصودٍ عليها[1270] لإجبار الأقليات على التماهي مع سلطته الاستبدادية (أو انغلاقها على نفسها وعدم رغبتها في المشاركة في الثورة)، وتغاضي المجتمع الدولي عن جرائمه وعدم تدخله لحماية المدنيين من بطشه، تصاعد في الآونة الأخيرة خطاب سُني طائفي مضاد يعتمد في جوهره على ما يمكن أن نسميه

«مظلومية سنية». هذه المظلومية المتمثلة بارتداء ثوب الضحية (Victimisation) ليست وليدة الثورة السورية، حيث كان يجري الحديث عنها في الأوساط السُنية – ولو في إطار ضيّق وسري نوعًا ما – منذ أن بدأ نظام الأسد الأب في عام 1970 مشروعه في «عَلوَنة» الدولة والسيطرة على المفاصل الأساسية فيها، ولا سيما على المؤسستين العسكرية والأمنية، وتهميش الأغلبية السُنية سياسيًا[1271].

في الشهور الأولى للثورة، تأثّر بعض الأوساط الشبابية المعارضة بأفكار الشيخ السلفي عدنان العرعور[1272] وخطاباته الانفعالية المليئة بالإيحاءات الطائفية من خلال قناة **صفا**. وساعد ذلك في خروج هذه المظلومية إلى العلن وفي تبلور الخطاب الطائفي السني، ومع ذلك بقي هذا الخطاب خجولًا ومحصورًا في أوساط شعبية معيّنة ولم يكن له صدى في الشارع الثائر حينذاك كما هي عليه الحال الآن. لكن الأمر الذي زاد من حدة اتساعه وأعطاه مبررًا قويًا، هو دخول «حزب الله» اللبناني ومقاتلين شيعة من العراق تحت مُسمى لواء «أبو الفضل العباس» على خط المواجهة بصفة علنية وبإدارة إيرانية، بهدف حسم المعركة لمصلحة نظام الأسد[1273].

إذا كان الخطاب الطائفي الأقلوي في جوهره يعتمد على «مظلومية تاريخية» كامنة في اللاشعور الجمعي وخوفٍ مرضي يصل إلى حد «الفوبيا» من السلفية التكفيرية التي هي حكرٌ على الأغلبية المسلمة السنية كما يُشيعه نظام الأسد ومثقفوه، فإن الخطاب الطائفي السُني يرتكز في الوعي الشعبي على مشاعر غضب وإحساس بالظلم وردّة فعل انتقامية على قمع النظام وبطشه في المناطق الحاضنة للثورة، وغالبًا ما يُفسّر الظلم الكبير الذي نال هذه المناطق بعقدة الاضطهاد والتآمر: «الجميع يشارك في قتلنا، الجميع لا يريدنا، الدم السني رخيص ووحدهم أبناء السنة من يموتون، عندما يموت أحد من أبناء الأقليات الجميع يستنكر ويندد أما عندما يموت السُنة فلا أحد يهتم، لا أحد يساندنا ...إلخ». ولربما أكثر ما يُجسد هذه المظلومية هو هتاف «يا الله ما إلنا غيرك يا الله» الذي ردده الثائرون في تظاهراتهم علامةً على تركهم وحيدين في وجه إجرام النظام.

يقع أصحاب هذه المظلومية ضحية آلية نفسية معروفة باسم «التحيّز التوكيدي»[1274] (Biais de confirmation)، وتتمثل برؤية الدلائل التي تؤكد صحة اعتقاد أصحابها وتفضيلها، وعدم القدرة على إدراك المعلومات التي لا تتوافق معها. فمثلًا، هم لا يرون – أو لا يريدون أن يروا – عشرات الآلاف من المعارضين وآلاف المعتقلين وعشرات الشهداء تحت التعذيب من أبناء الأقليات، كما أنهم لا يريدون أن يروا أن ظاهرة «التشبيح» لا تقتصر على العلويين وأبناء الأقليات الأخرى فحسب، إنما تشمل أفرادًا من الطائفة السنية.

4 – أغلبية سُنية أم أغلبية سياسية؟

تمثّل المظلومية معوّقًا كبيرًا في وجه المصالحة وبناء هوية وطنية جامعة يتساوى فيها جميع الأطراف[1275]، لا لأنها في جزء كبير منها وهمية فحسب، إنما أيضًا كونها وسيلة لعدم الاعتراف بالآخر وحقوقه، وأحيانًا

للانتقام منه. الثغرة الأهم في الخطاب الطائفي السُني ومظلوميته التي تحمل في طيّاتها شرعية ومشروعًا سياسيًا، هي الخلط اللاواعي، وأحيانًا الواعي، بين «مفهوم الأغلبية السُنية» و«مفهوم الأغلبية السياسية». هذا الخلط نفسه في المفاهيم نجده في أوساط الأقليات، فالفكرة السائدة فيها أن السُنة في سورية، بحكم تفوقهم العددي، يمكنهم أن يكونوا طائفيين.

بالطبع هذه الفكرة غير صحيحة، لا لأنهم «سُنة» بل لأنهم تاريخيًا كانوا يمثلون الأغلبية العددية للسوريين، وللعرب عمومًا. وهذا التفوّق العددي والإحساس بالأغلبية أعطاهم ارتياحًا، وثقة بالنفس، وكانوا أكثر انسجامًا مع الواقع، وبعيدين من الطائفية، لأنهم ببساطة ليسوا في حاجة إليها تحت أيّ ضغط شعوري بقلق وجودي وانغلاق على الذات الملازم عادة للوضع الأقلوي، خصوصًا من تعرض للظلم من الأقليات. إن موقف السنة من الثورة السورية يؤكد ذلك، حيث خضع في مناطق عدة لعوامل طبقية (انقسامات أفقية)، وليست عصبويّة طائفية (انقسامات عمودية) كما هي الحال في موقف الأقليات بصفة عامة. فلا يمكننا مثلًا، أن نعدّ السُنة كتلة واحدة صماء مناهضة لنظام الأسد، بل على العكس، نجدهم منقسمين على أنفسهم، فالواقع يُشير إلى أن الطبقات السنية الحلبية والشامية لم تشارك في الثورة، بل إن تحالف برجوازيتها مع النظام الحاكم، كما هي حال بعض سكان المناطق الشرقية ورجال الأعمال وبعض العشائر في الرقة ودير الزور، ساعده في الصمود أمام الثورة حتى الآن.

إن ما يُفرق بين أبناء حوران ودمشق ودير الزور وحلب مثلًا، أكبر بكثير من انتمائهم إلى الأغلبية السنية التي تجمعهم، لذلك يتعذر أن نعدّ الأغلبية السُنية طائفة واعية بذاتها ولذاتها، وهم لم يشكّلوا يومًا طائفة متماسكة. وعزز هذا الانقسام بروز ظاهرة السلفية الجهادية التكفيرية التي شقّت الصف السني بعمق، وجعلت الكثير من أبناء الطبقات الوسطى السنية تبتعد عن الثورة. وهذا ما يدحض المقولة التعبوية «الدم السني واحد»، وخطاب الإسلام السياسي بشقّيه المتطرف والمعتدل. المنادون بحكم الأكثرية السُنية ينسون – أو يتناسون – أن الأكثرية الاجتماعية لا تعني أبدًا أكثرية سياسية، وأن مقدار الدم المسفوك ليس من يقرر هذه الأكثرية السياسية. ويتجاهل أصحاب هذا الخطاب الطائفي، عن قصد أو من دونه، التعددية والتنوع في المجتمع السوري حتى داخل الأغلبية السُنية نفسها.

إن غياب الشعور الأقلوي يعطي الفرد إحساسًا بالحرية وأنه قادر على ملء أي فراغ يريده والمشاركة مع من يريد من دون خوف، لذلك فإن هذه الأغلبية السُنية في سورية، المعروفة بوسطيتها واعتدالها، معنيّة اليوم أكثر من أي يوم آخر بالحفاظ على ذاتها وإدراكها مكانتها وسعيها لبناء الهوية الوطنية. فربما الخطر الأكبر الذي تتعرض له اليوم ليس بطش النظام فحسب، إنما محاولة تحويلها إلى مجرد طائفة تنحو إلى السلوك الطائفي بعد أن كانت، تاريخيًا وحتى الآن، تنظر إلى ذاتها وإلى الجماعات الأخرى أمةً جامعة مختلف مكونات الشعب السوري بطوائفه وأعراقه[1276].

ثالثًا: كيفية مواجهة الطائفية

البرامج والاستراتيجيات التي يجب أن نعمل عليها لمواجهة ظاهرة التعصب الطائفي والتخلصّ منها، يجب أن تقوم أساسًا على إزالة الأسباب المباشرة وغير المباشرة التي أدت إلى نشوئها وتفشيها. وتشير أدبيات علم النفس الاجتماعي إلى نوعين من البرامج[(1277)] العلاجية لهذه الظاهرة:

– البرامج القائمة على تغيير البيئة التي تسود فيها الطائفية: وتقوم أساسًا على وضع قوانين وتشريعات تمنع التمييز بين أبناء المجتمع على أساس الدين والمذهب والطائفة، وتؤسس دولة المواطَنة والقانون، حيث يتساوى الجميع أمامه، لذلك يُطلق على هذا النوع من البرامج اسم «العلاج التشريعي». وهي لا تعتمد على جهد علماء النفس بمقدار ما تعتمد على القائمين على السلطة التشريعية في البلاد، فالدولة ومؤسساتها وأجهزتها هي المسؤولة عن هذه البرامج وتطبيقها. بناء على ما سبق: واهِمٌ مَن يعتقد أن في الإمكان إيجاد حل لمشكلة الطائفية في سورية من دون إسقاط نظام الأسد، فعلاج أيّ مشكلة أو مرض يبدأ بالتخلص من المسبب. في السياق نفسه، فإن من يعتقد أن عند سقوط النظام ستحل مشكلة الطائفية مباشرة، واهم أيضًا، فسقوط أنظمة الطغاة الشمولية أسهل وأسرع بكثير من سقوط أنساق السلوك السلبي التي أسست لها هذه الأنظمة والتي ربما تحتاج إلى عشرات السنوات للتخلص منها[(1278)]، ما يمكن أن تقوم به البرامج التي تسعى إلى تغيير الاتجاهات الطائفية نفسها.

– البرامج القائمة على تغيير الاتجاهات الطائفية (بمكوّناتها الثلاثة: المعرفي، والانفعالي، والسلوكي) عند الأشخاص الطائفيين، وأهمها:

• الدعاية المنظمة (Persuasion) ضد الطائفية من خلال وسائل التخاطب الجماهيري. وفي هذا المجال، طوّر علماء النفس عددًا من استراتيجيات التواصل والإقناع[(1279)] تمكن الإفادة منها.

• الاتصال المباشر بين الجماعات، فبحسب نظرية ألبورت[(1280)] (Allports) يساهم التواصل والاحتكاك الفاعل بين الجماعات الإثنية والقومية والدينية المنوعة في تخفيف حدة القوالب النمطية والاعتقادات الخاطئة ويساعد في تغييرها، ويزيد التقارب والتفاعل المشاعر الإيجابية (المودة والمحبة والألفة)، ويقلّلان بوضوح مقدار الكراهية والنفور والتمييز بين الجماعات، على أن يحققا ثلاثة شروط ضرورية:

❋ أن يكون الاتصال وثيقًا، وليس شكليًا أو مقصورًا على الوجود في حيز مكاني واحد، بل يجب أن يدخل فيه أفراد الجماعات المختلفة في تفاعل اجتماعي وثيق.

❋ أن يتصف هذا الاتصال بالتعاون المتبادل؛ أي العمل معًا من أجل تحقيق أهداف مشتركة، بحيث يكمل جهد بعضهم جهد الآخرين في المساهمة لتحقيق هذه الأهداف.

❋ يجب أن يكون الاتصال بين أشخاص ذوي مكانة اجتماعية متساوية؛ وإلا فربما تنشأ مشاعر سلبية إذا ما كانت المكانة التقليدية بين الأشخاص غير متوازنة. هنا يبرز دور المدارس والمؤسسات الحكومية في إحداث أجواء تواصل إيجابية بين المجموعات الطوائفية والأقوامية.

* البرامج التربوية[1281]، وهنا يؤدي التعليم دورًا أساسيًا في غرس روح التسامح وحب الاختلاف والاطلاع ونقض الأفكار الطائفية والصور النمطية ونبذ العنف والتعريف بمكونات الهوية السورية الإثنية والطائفية والثقافية المنوعة بطريقة موضوعية بعيدة من التقويم، الأمر الذي كان محرمًا في زمن مدارس البعث. فكي تنجح البرامج التربوية في مواجهة الطائفية يجب أن تأخذ في الحسبان ثلاثة متغيرات: المناهج الدراسية، وأساليب التدريس التقليدية وما يحيط بها من متغيرات، والبنية النفسية والمعرفية للكادر التعليمي، خصوصًا المدرسين.

– البرامج العلاجية النفسية[1282] للأشخاص الطائفيين، عندما تكون الطائفية ناتجة من أسباب نفسية فردية ولها علاقة بالقلق والتوتر والاستقرار الانفعالي كما أشرنا سابقًا في مبحثنا عن عوامل نشوء الطائفية وأسبابها، فإن البرنامج المؤثر أو الاستراتيجيا المثمرة يجب أن تهتم أولًا بالعلاج النفسي. وتراوح أنواع هذا العلاج الملائمة للأشخاص الطائفيين من «الإرشاد النفسي» إلى «التحليل النفسي المكثف» مرورًا بـ «العلاج السلوكي».

بالطبع، هناك برامج أخرى مهمة ومتغيرات عدة أخرى يجب أخذها في الحسبان، لكن حدود هذه الدراسة لا تسمح لنا بذكرها كلها والتعمق أكثر في هذا المجال. وما يجب تأكيده، هو أن علاج ظاهرة الطائفية كي يكون فاعلًا يتطلب تضافر برامج سياسية واقتصادية وتربوية ونفسية عدة معًا.

خاتمة

دخل السوريون مع اندلاع الثورة السورية إلى عالم سؤال الحرية[1283]، لكنهم اليوم، بعد أكثر من ثلاثة أعوام من بدايتها وعملية التطييف التي تعرضت لها، يجدون أنفسهم معلقين في سؤال الهوية. إن ظهور الطائفية بصورها المختلفة وأسبابها المنوعة بصفتها أحد أهم التحديات الخطرة التي تواجههم في الوقت الراهن، وحلولها المفترضة، يثيران تساؤلات حقيقية عن طبيعة الوطن السوري وصورته.

حاولنا في هذه الدراسة تقديم دراسة شاملة عن ظاهرة الطائفية من منظور علم النفس الاجتماعي. وبعد عرضنا الإطار النظري لمفهوم الطائفية، تقصينا الأسباب المباشرة وغير المباشرة التي أدت إلى نشوئها في المجتمع السوري. بالنسبة إلينا، تعدّ عملية توصيف الواقع الخطوة الأولى لوضع حلول عملية ممكنة التطبيق لمشكلاته، لذلك حاولنا قدر الإمكان عدم الوقوع في مطبات أيديولوجية واعتماد منهج علمي موضوعي. أخيرًا، قدمنا باقتضاب برامج واستراتيجيات لمواجهة هذه الإشكالية.

إن مسألة الطائفية والهويات الأقلوية، دينية كانت أم مذهبية أم قومية، ستكون من أكبر التحديات التي تواجه السوريين في المستقبل، وحلها لن يكون إلا بمواجهتها بجرأة كبيرة لا لبس فيها، ويتطلب بالتأكيد برنامج عمل وطنيًا شاملًا ومصالحة وطنية يكون عمادها «العدالة الانتقالية».

لا خلاص لسورية ولا تطور اجتماعيًا أو نهضويًا سيتحقق فيها، إذا لم يتخلّص أبناء الأقليات من شعورهم الأقلوي والانطلاق نحو المواطَنة بوصفهم أيضًا حاملين مشروع التغيير، فلا يمكن أقليات

منغلقة على أوهامها ومخاوفها أن تكون داعمة لمشروع وطني، ولا يمكنها مهما كان علوّ درجة وعيها أن تضع انتماءها الطائفي خلف الوطني، ومن الصعب على من يشعر أنه أقلية طائفية أن يتحرر – أو يحيد في الأقل – من المنظور الأقلوي في إنتاجه الفكري والثقافي والسياسي عن انحيازه الطائفي. لكن في المقابل، لا خلاص لسورية إلا بتخلص الأكثرية من الخطاب الطائفي السني ومن شعور أصحابه بالغبن والظلم، والابتعاد عن تقسيم المجتمع السوري إلى «نحن» الأكثرية السُنية و«هم» الأقلية، فهذه الـ «نحن» تكون في كثير من الأحيان عبارة عن وهم لا أسس واقعية له.

المراجع

1 – العربية

«أبعاد العنف الطائفي في الساحل السوري». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: 26/ 1/ 2014، http://www.dohainstitute.org/release/1ac5Bc4B-1170-44af-BAa0-adfBba7bf5f5.

أمين، عزام. «التحليل النفسي لشخصية الطاغية». **المجلة العربية للعلوم النفسية**: العددان 39 – 40، صيف/ خريف 2013.

باروت، محمد جمال. **العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

بريك، صالح. «الملامح السيكولوجية للكره والاختلاف». مجلة **شبكة العلوم النفسية العربية**: العددان 25 – 26، 2010.

بشارة، عزمي. **سورية: درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2013.

جابر، أحمد مصطفى. «البنية النفسية للفاشية والشخصية المتسلطة». **المجلة العربية للعلوم النفسية**: العددان 25 – 26، 2010.

حجازي، مصطفى. **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

______. **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور**. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1981.

الزغير، خلود. «الخطاب السياسي للمعارضة السورية: خطاب جديد أم إعادة إنتاج لخطاب قديم 'خطاب السلطة'؟». مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية (باريس): 21/ 3/ 2014،

http@bit.ly/1UeBMva.

زيور، مصطفى. «سيكولوجيا التعصب». **مجلة علم النفس**: السنة 7، العدد 3، 1952.

السيد، حازم. «السلفية الريفية الصاعدة في سورية: حركة أحرار الشام الإسلامية نموذجًا». مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية: 27/ 11/ 2013،

http@bit.ly/1MWWjnD.

عبد الله، معتز سيد. **الاتجاهات التعصبية**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة وللفنون والآداب، 1989. (سلسلة عالم المعرفة 137)

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: دار الطليعة، 1979.

فخر الدين، يوسف (مشرف). **إستراتيجية سلطة الاستبداد في مواجهة الثورة السورية**. باريس: مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، 2014.

______. «في تعقيدات الصراع السوري». مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية: 6/ 5/ 2014،

http@bit.ly/1KmnYxK/.

القدس العربي: 24/ 8/ 2012،

http@bit.ly/1NjbYhh.

______. **الجمود والتجديد في العقلية العربية: مكاشفات نقدية**. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2007.

مجموعة من الباحثين. **إستراتيجية سلطة الاستبداد في مواجهة الثورة السورية**. باريس: مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، 2014).

مجموعة مؤلفين. **أضواء على التعصب من أديب اسحق والأفغاني إلى ناصيف نصار**. بيروت: دار أمواج، 1993.

مكلفين، روبرت وريتشارد غروس. **مدخل إلى علم النفس الاجتماعي**. ترجمة ياسمين حداد. تحقيق موفق الحمداني وفارس حلمي. عمّان: دار وائل للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.

«مؤتمر صحافي للمستشارة السياسية بثينة شعبان». يوتيوب: 24/ 3/ 2011،

http@www.youtube.com/watchHvFrhCNJutoqrA.

وطفة، علي أسعد وعبد الرحمن الأحمد. «التعصب ماهية وانتشارًا في الوطن العربي». **عالم الفكر** (الكويت): السنة 30، العدد 3، آذار/ مارس 2002.

- 2 الأجنبية

Adorno, Theodor, et. al, (eds.). The Authoritarian Personality. New York: Harper, 1950.

Aebischer, Verena & Dominique Oberlé. Le Groupe en psychologie sociale. 4th ed. Paris: DUNOD, 2012.

Bourhis, Richard & Jacques - Philippe Leyens (eds.). Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes. Belgique: Mardaga, 1994.

Courbage, Youssef. «Ce que la démographie nous dit du conflit syrien.» Slate: 15 / 10 / 2012, httpC/www.slate.fr/story/62B6B/syrie-guerre-demographie-minorites.

Davies, James. «The J - curve and Power - struggle Theories of Collective ViolenceC.» American Sociological Review: vol. 39, no. 4, 1974.

Dorothea, Albert, Bandura Ross & Sheila Ross. «Transmission of Aggression Through the Imitation of Aggressive Models.» Journal of Abnormal and Social Psychology: no. 63, 1961.

Fisk, Susan T. Psychologie sociale. Valérie Provost & Sophie Despointes (Translations). Bruxelles: De Boeck, 2004 & 2008.

Gordon - Willard, Allport. The Nature of Prejudice. New York: Doubleday Anchor Books, 1954.

Grandola, Fabien. Psychologie de la persuasion et de l’engagement. Paris: Presses Universitaires de Franche - Comté, 2003.

Halbwachs, Maurice. La Mémoire collective. Paris: Albin Michel, 1950.

Légal, Jean - Baptiste & Sylvain Delouvée. Stéréotypes, Préjugés et Discrimination. Paris: Dunod, 2008.

Licata, Laurent, Olivier Clein & Raphaël Gély. «Mémoire des conflits, conflits des mémoires: Une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus

de réconciliation intergroupe.» Social Science Information: vol. 46, no. 4, 2007.

Moscovici, Serge (dir.). Introduction à la Psychologie Sociale. Paris: Larousse, 1972. 2 vols.

Pettigrew, Thomas. «Intergroup Contact Theory.» Annual Review of Psychology: no. 49, 1998.

Pierret, Thomas. Baas et Islam en Syrie. Paris: Presses Universitaire de France, 2011.

Rouquette, Michel. La Rumeur et le meurtre. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

Sherif, Muzafer & Carolyn Sherif. Groupe in Harmony and Tension: An Intergroup of Studie on Intergroup Relations. New York: Octagon Books, 1953.

«Syrian Security Forces Kill Demonstrators.» YouTube: 12/ 4/ 2011, http://www.youtube.com/watch?v=FwGLMX-DicHY&feature=related.

Valter, Stéphane. La Construction nationale syrienne: Légitimation de la nature communautaire du pouvoir par le discours historique. Paris: CNRS Editions, 2002.

Worchel, Stephen & William G. Austin (eds.). Psychology of Intergroup Relations. Chicago, IL: MI Nelson – Hall, 1986.

Zanna, Mark P. & James M. Olson (eds.). The Psychology of Prejudice. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaumassociates, 1994. (The Ontario Symposium on Personality and Social psychology, vol. 7)

(1193) أحمد برقاوي، «عنف البنية المتحضرة»، في: يوسف فخر الدين (مشرف)، **إستراتيجية سلطة الاستبداد في مواجهة الثورة السورية** (باريس: مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، 2014)، ص 17 – 18؛ انظر أيضًا المقابلة التي أجراها عدي الزعبي مع جلبير الأشقر (معهد الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن)، في: **القدس العربي**، 24/ 8/ 2012،

http://bit.ly/1NjbYhh.

(1194) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، 1979)، ص 7.

(1195) كالأشوريين مثلًا.

(1196) غليون، ص 7.

(1197) أرثوذكس، وكاثوليك، وبروتستانت ...إلخ.

(1198) تختلف النسب من مرجع إلى آخر وتخضع في كثير من الأحيان إلى عوامل سياسية. راجع مقالة يوسف كرباج المنشورة باللغة الفرنسية بعنوان «ما يقوله لنا التوزع الديموغرافي عن الصراع في سورية».

Youssef Courbage, «Ce que la démographie nous dit du conflit syrien,» Slate, 15/10/2012, http://www.slate.fr/story/62B6B/syrie-guerre-demographie-minorites.

(1199) محمد جمال باروت، **العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 391.

(1200) علي أسعد وطفة وعبد الرحمن الأحمد، «التعصب ماهية وانتشارًا في الوطن العربي»، **عالم الفكر** (الكويت)، السنة 30، العدد 3 (آذار/ مارس 2002)، ص 84.

(1201) علي أسعد وطفة، **الجمود والتجديد في العقلية العربية: مكاشفات نقدية** (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2007)، ص 201.

(1202) في الواقع التمييز بين الطائفة والطائفية يكمن في الفرق الذي تُشير إليه أدبيات علم النفس الاجتماعي بين الانتماء (Appartenance) والشعور بالانتماء (Sentiment d'appartenance).

(1203) هنا نتحدث عن الطائفية الاجتماعية لا عن الطائفية السياسية التي كُتب عنها الكثير.

(1204) وطفة والأحمد، ص 84 – 85.

(1205)

Allport Gordon – Willard, The Nature of Prejudice (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), p. 9.

(1206)

Richard Bourhis, André Gognon & Léna Moïse, «Discrimination et

relations intergroupes,» dans: Richard Bourhis & Jacques - Philippe Leyens (eds.), Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes (Belgique: Mardaga, 1994), p. 162.

(1207) مصطفى حجازي، **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 68.

(1208) معتز سيد عبدالله، **الاتجاهات التعصبية**، سلسلة عالم المعرفة 137 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة وللفنون والآداب، 1989)، ص 50.

(1209)

Susan T. Fisk, Psychologie sociale, Valérie Provost & Sophie Despointes (Translations) (Bruxelles: De Boeck, 2004 & 2008), p. 269.

(1210)

Mark P. Zanna & James M. Olson (eds.), The Psychology of Prejudice, The Ontario Symposium on Personality and Social psychology, vol. 7 (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaumassociates, 1994), pp. 1 – 32.

(1211)

Jean - Baptiste Légal & Sylvain Delouvée, Stéréotypes, Préjugés et Discrimination (Paris: Dunod, 2008) p. 9.

(1212)

Fisk, p. 491.

(1213) عبد الله، ص 115 – 116 و144.

(1214) كما أشرنا إليه سابقًا، تُعد الطائفية أحد أبرز أنواع التعصب.

(1215)

Theodor Adorno, et. al, (eds.), The Authoritarian Personality (New York: Harper, 1950), p. 228.

(1216) مصطفى زيور، «سيكولوجيا التعصب»، مجلة **علم النفس**، السنة 7، العدد 3 (1952)، ص 285 – 300.

(1217) أحمد مصطفى جابر، «البنية النفسية للفاشية والشخصية المتسلطة»، **المجلة العربية للعلوم النفسية**، العددان 25 – 26 (2010)، ص 57 – 58.

(1218) عبد الله، ص 190 – 191.

(1219)

Fisk, p. 492.

(1220) برقاوي، ص 17 – 19.

(1221) خلود الزغير، «الخطاب السياسي للمعارضة السورية: خطاب جديد أم إعادة إنتاج لخطاب قديم 'خطاب السلطة'؟»، مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية (باريس)، 21/ 3/ 2014، ص 12،

http://bit.ly/1UeBMva.

(1222) «مؤتمر صحافي للمستشارة السياسية بثينة شعبان»، يوتيوب، 24/ 3/ 2011،

http://www.youtube.com/watch?v=FrhCNJutoqrA.

(1223) الزغير، ص 15.

(1224)

Muzafer Sherif & Carolyn Sherif, Groupe in Harmony and Tension: An Intergroup of Studie on Intergroup Relations (New York: Octagon Books, 1953).

(1225) عبد الله، ص 92.

(1226)

Thomas Pettigrew, «Intergroup Contact Theory,» Annual Review of Psychology, no. 49 (1998) pp. 65 – 85.

(1227) مجموعة مؤلفين، **أضواء على التعصب من أديب اسحق والأفغاني إلى ناصيف نصار** (بيروت: دار أمواج، 1993).

(1228) يصف باروت مثلًا، طبيعة العلاقات الاقتصادية التي تربط بين رجال الأعمال ورجالات السياسة بـ «رأسماليّة الحبايب والقرايب». انظر: باروت، ص 26.

(1229) المرجع نفسه، ص 165.

(1230) حجازي، **الإنسان المهدور**، ص 37.

(1231) باروت، ص 331.

(1232)

Henri Tajfel & John Turner, «The Social Identity Theory of Intergroup Behavior,» in: S. Worchel & W. G. Austin (eds.), Psychology of Intergroup Relations (Chicago, IL: MI Nelson - Hall, 1986), pp. 7 - 24.

(1233) وطفة، **الجمود والتجديد**، ص 206.

(1234) ليس الفقر والبطالة والحرمان في حدّ ذاتها ما يؤدي إلى عواقب نفسية سلبية، وإنما الإحساس بالظلم الناتج من هذه الحالة.

(1235)

James Davies, «The J - curve and Power - struggle Theories of Collective Violence,» American Sociological Review, vol. 39, no. 4 (1974), pp. 607 - 610.

(1236)

Tajfel & Turner, p. 18.

(1237)

Bourhis, Gognon & Moïse, pp. 170 and 177.

(1238) وطفة والأحمد، ص 88 - 89.

(1239) عبد الله، ص 74.

(1240) كلّ جماعة تمارس نوعًا من الضغط المباشر وغير المباشر كي يتمثل الأفراد قيمها ومعاييرها، ومن يرفض هذه القيم غالبًا ما يتعرض للنبذ.

(1241) مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور** (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1981)، ص 82.

(1242) وطفة والأحمد، ص 91.

(1243) حجازي، **التخلف الاجتماعي**، ص 76 و116 - 118.

(1244)

Légal & Delouvée, p. 48; Albert Dorothea, Bandura Ross & Sheila Ross, «Transmission of Aggression Through the Imitation of Aggressive Models,» Journal of Abnormal and Social Psychology, no. 63 (1961).

(1245) صالح بريك، «الملامح السيكولوجية للكره والاختلاف»، مجلة **شبكة العلوم النفسية العربية**، العددان 25 - 26 (2010)، ص 26 - 27.

(1246)

Henri Tajfel, «La Catégorisation sociale,» in: Serge Moscovici (dir.), Introduction à la Psychologie Sociale, 2 vols. (Paris: Larousse, 1972), vol. 1, pp. 272 - 302.

(1247)

Tajfel & Turner, p. 10.

(1248) بالطبع تتحمل قوى المعارضة من أقصى يمينها إلى أقصى يسارها جزءًا من المسؤولية.

(1249) عزمي بشارة، **سورية: درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2013)، ص 306.

(1250)

Verena Aebischer & Dominique Oberlé, Le Groupe en psychologie sociale, 4th ed. (Paris: DUNOD, 2012), pp. 32 - 33 et 136 - 153.

(1251)

Laurent Licata, Olivier Clein & Raphaël Gély, «Mémoire des conflits, conflits des mémoires: Une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe,» Social Science Information, vol. 46, no. 4 (2007), p. 10.

(1252) غليون، ص 15.

(1253)

Michel Rouquette, La Rumeur et le meurtre (ParisC Presses Universitaires de France, 1992), p. 15.

(1254) لم يتوقّف إعلام نظام الأسد، منذ بداية الثورة وحتى الآن، عن بثّ الرعب والتخويف بطريقة مباشرة وغير مباشرة من عدو يريد إبادة الأقليات.

(1255)

Maurice Halbwachs, La Mémoire collective (Paris: Albin Michel, 1950), pp. 123 et 129.

(1256)

Licata, Clein & Gély, pp. 5 - 6.

(1257) من شدة فقر العلويين كان بعض العائلات يضطر إلى التعاقد على تشغيل البنات خادمات في منازل العائلات الثرية، ومعظمها سنيّة، في المدن التي كان أهلها ينظرون إلى الفلاحين العلويين بازدراء.

(1258)

Stéphane Valter, La Construction nationale syrienne: Légitimation de la nature communautaire du pouvoir par le discours historique (Paris: CNRS Editions, 2002), pp. 58 - 73.

(1259) يعود تاريخ هذه الفتوى إلى 1305 ميلادي.

(1260) الذاكرة الجمعية لا تستعيد إلا ما هو صدى لاهتمامها وهمومها أو آمالها في الحاضر.

(1261) قسم لا بأس به من العلويين لديه تخوف من أن في رقبته ثأرًا دمويًا بسبب مجزرة حماة الشهيرة في شباط/ فبراير 1982، وفي حال سقط نظام الأسد فإنه سيتم الانتقام منهم. انظر: مجموعة من الباحثين، **إستراتيجية سلطة الاستبداد في مواجهة الثورة السورية** (باريس: مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، 2014)، ص 130 - 134.

(1262) وطفة، **الجمود والتجديد**، ص 204 - 206.

(1263) ليس لانتماء الفرد إلى أقلية ما تأثير في السلوك، وإنما الشعور بالانتماء إلى أقلية يتحول في بعض الحالات إلى حالة عصابية، وهو ما نطلق عليه في بحثنا هذا «الشعور الأقلوي».

(1264) شذّت نوعًا ما مدينة سلمية بأغلبيتها الإسماعيلية عن هذه القاعدة، وخرجت فيها تظاهرات شعبية طالبت بإسقاط النظام، ولكنها انكفأت على نفسها بعد انتقال الثورة من مرحلة النضال السلمي إلى مرحلة العسكرة والتسلح.

(1265) باروت، ص 392.

(1266) معظم الحوارات مع مؤيدي نظام الأسد من الأقليات تتحول فورًا بطريقة شبه آلية إلى التركيز

على أن البديل أسوأ منه، وهذا إن دل على شيء، فعلى أن دفاعهم عن النظام ليس حبًا به، إنما خوفًا من البديل الأسوأ.

(1267) انظر: يوسف فخر الدين، «في تعقيدات الصراع السوري»، مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، 6/ 5/ 2014، ص 2،

http://bit.ly/1KmnYxK/.

(1268)

Thomas Pierret, Baas et Islam en Syrie (Paris: Presses Universitaire de France, 2011), pp. 248, 252 – 253 et 292.

(1269)

Licata, Clein & Gély, p. 14.

(1270) مثال على ذلك، انظر: «أبعاد العنف الطائفي في الساحل السوري»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 26/ 1/ 2014،

http: / / www.dohainstitute.org / release / 1ac59c49 – 1170 – 44af – 98a0 – adf9ba7bf5f5.

«عملت القوى الأمنية في بانياس في نيسان/ أبريل 2011 على نقل المحتجين المعتقلين إلى قرى علوية مجاورة، وقدمتهم بوصفهم سلفيين تكفيريين، وتمت إهانتهم علنًا في الشوارع. وتظهر مقاطع فيديو حالات تعذيب القوى الأمنية لمعتقلين، وفيها يتحدث المعذِّب بلكنة ساحلية مثل «بدكن حرية، هي منشان الحرية»، انظر:

«Syrian Security Forces Kill Demonstrators,» YouTube, 12 / 4 / 2011, http://www.youtube.com/watch?v=FwGLMX-DicHY&feature=related.

(1271) من الناحية الاقتصادية والاجتماعية بقيت السيطرة للطبقات البرجوازية في المدن التي أغلبيتها من السنة والمسيحيين.

(1272) باروت، ص، 337 – 342.

(1273) إضافة إلى المعاملة الأقل عنفًا للأقليات التي شاركت في الثورة (مدينة سلمية مثلًا) مقارنة بالعنف تجاه الأغلبية.

(1274) روبرت مكلفين وريتشارد غروس، **مدخل إلى علم النفس الاجتماعي**، ترجمة ياسمين حداد، تحقيق موفق الحمداني وفارس حلمي (عمّان: دار وائل للطباعة والنشر والتوزيع، 2002)، ص 267.

(1275)

Licata, Clein & Gély, p. 15.

(1276) الوجود السياسي للطوائف هو أساس المشكلة الطائفية، فالطائفية ليست الدين ولا التدين، إنما التعبيرات السياسية للدين والتدين. انظر: غليون، ص 16.

(1277) عبد الله، ص 123.

(1278) عزام أمين، «التحليل النفسي لشخصية الطاغية»، **المجلة العربية للعلوم النفسية**، العددان 39 – 40 (صيف/ خريف 2013)، ص 54.

(1279)

Fabien Grandola, Psychologie de la persuasion et de l’engagement (Paris: Presses Universitaires de Franche – Comté, 2003), p. 400.

(1280)

Légal & Delouvée, p. 99.

(1281)

Ibid, p. 103.

(1282) عبد الله، ص 157.

(1283) حازم السيد، «السلفية الريفية الصاعدة في سورية: حركة أحرار الشام الإسلامية نموذجًا»، مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، 27/ 11/ 2013، ص 19،

http@/bit.ly/1MWWjnD.